

Ricardo Laleff Ilieff | Gonzalo Ricci Cernadas
[directores]

Hans Blumenberg, pensador político

Lecturas a cien años de su nacimiento



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

HANS BLUMENBERG, PENSADOR POLÍTICO

LECTURAS A CIEN AÑOS DE SU NACIMIENTO

Laleff Ilieff, Ricardo
Hans Blumenberg, pensador político : lecturas a cien años de su nacimiento / Ricardo Laleff Ilieff ; Gonzalo Ricci Cernadas. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1922-5

1. Teología Política. I. Ricci Cernadas, Gonzalo. II. Título.
CDD 320.0113

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Hans Blumenberg, Secularización, Teología Política, Metaforología, Historia Conceptual

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato bajo el método de doble ciego

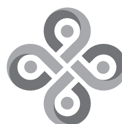
HANS BLUMENBERG, PENSADOR POLÍTICO

LECTURAS A CIEN AÑOS DE SU NACIMIENTO

Ricardo Laleff Ilieff | Gonzalo Ricci Cernadas
[directores]



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director
Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información
Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto, Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor
Sabrina González - Coordinación técnica

Mandela Indiana Muniagurria - Imagen de tapa

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA
Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

EQUIPO EDITORIAL
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Gestión Editorial
Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional
ISBN 978-950-29-1914-0





LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Corrección y maquetación - Diego Stillo



ÍNDICE

SEGUNDA SECCIÓN: MITO, METÁFORA, INCONCEPTUALIDAD

TERCERA SECCIÓN: INTERVENCIONES CONTEMPORÁNEAS

HANS BLUMENBERG, PENSADOR POLÍTICO

LECTURAS A CIEN AÑOS DE SU NACIMIENTO

Elías J. Palti[1]

PRÓLOGO
HANS BLUMENBERG Y SU UNIVERSO DE OBSESIONES SISTEMÁTICAS

Suele circular una historia acerca de Hans Blumenberg. En su juventud, durante el nazismo, estuvo alejado de la Universidad debido a su ascendencia judía por parte de su madre. El tiempo perdido entonces, según cuenta su amigo Odo Marquart, lo obsesionó hasta tal punto que lo decidió, en sus últimos años, a no salir más de su casa para quedarse a trabajar en su obra. Tras un tiempo de aislamiento, muchos llegaron incluso a dudar de su existencia real. Sin embargo, esto no sería suficiente para él, por lo que decidió diseñar un calendario propio que le permitiría dormir solo seis días a la semana y así tener más tiempo para dedicarlo a la lectura y a la escritura.

No puedo asegurar que dicha historia sea completamente cierta, pero, en todo caso, ilustra bien aquello que su obra denota. La misma no solo es increíblemente vasta, sino también enormemente erudita, transitando por los periodos y ámbitos más diversos de la historia del pensamiento. De formación clasicista, estaba igualmente familiarizado con el pensamiento medieval y moderno, pudiendo así comprender en sus textos sistemas de pensamiento correspondientes a muy diver-

---

1 Elías J. Palti es doctor en historia por la Universidad de California. Ha realizado también estudios posdoctorales en El Colegio de México y en la Universidad de Harvard. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad de Quilmes y como investigador del CONICET, en Argentina.

sos horizontes conceptuales e integrar en un mismo cuadro histórico marcos teóricos heterogéneos, que parecen, en principio, incompatibles entre sí.

Un rasgo característico de su obra es, en efecto, cómo ella se despliega con igual naturalidad por territorios muy diversos, desplazándose desde los mitos antiguos y las doctrinas teológicas a las ciencias modernas, o desde la información arqueológica relativa a nuestros ancestros prehistóricos a los hallazgos contemporáneos de las teorías psicoanalíticas, por citar solo unos pocos ejemplos, buscando de este modo trascender la superficie de los contenidos evidentes de los discursos para descubrirnos, por debajo de ellos, sentidos más profundos hasta entonces inadvertidos.

Nacido en Lübeck, en 1920, completó sus estudios con su tesis de habilitación sobre la *Crisis* de Husserl, lo que marcará profundamente su pensamiento, el cual se inscribirá, en principio, dentro de los marcos de la fenomenología husserliana, aunque, como veremos, le imprimará a ella un sesgo peculiar que lo terminará apartando de ella. Tras su graduación inicia su carrera académica, dictando clases en las Universidades de Giessen (desde 1960), Bochum (desde 1965) y Münster (desde 1970), donde en 1985 pasó a ser profesor emérito hasta su fallecimiento en 1996. En el transcurso de la misma desarrolló, como dijimos, una muy vasta obra cuyo eje lo constituye la trilogía formada por *La legitimación de la Edad Moderna* [1966] *La génesis del mundo copernicano* [1975] y *Trabajo sobre mito* [1979], de los cuales el primero y el tercero de ellos se encuentran disponibles en español. Por otro lado, aunque no fue un autor propenso a explicitar su metodología histórica, contamos también en nuestro idioma con algunos de sus textos clave que nos permiten adentrarnos en su perspectiva teórica. Entre ellos, los más importantes son *Paradigmas para una metaforología* [1960], y *Hacia una teoría de la inconceptualidad* [1979], aunque otros libros suyos publicados póstumamente, y que compilan escritos diversos suyos, como *Conceptos en historia* [1998], *La legibilidad del mundo* [2000] y *Teoría del mundo de la vida* [2010], contienen elementos clave para comprender la visión del mundo que subyace a su metodología histórica.

En lo que sigue repasaremos, en sus líneas generales, estas dos grandes áreas por las que se despliega su producción intelectual, la historia del pensamiento y la teoría histórica, a las cuales están dedicadas, respectivamente, las dos primeras secciones del libro que aquí se presenta (seguida por una tercera referida a algunas de las repercusiones de sus textos en la obra de autores contemporáneos). No se pretende aquí hacer una reseña exhaustiva de su pensamiento, sino identificar ese conjunto de obsesiones sistemáticas que motivan y sub-

yacen a su producción. Y, con ello, ofrecer al lector una cierta base que facilite la lectura de los textos que siguen, sobre todo a quienes no se encuentran aún familiarizados con las ideas de este autor.

EL ORIGEN Y SENTIDO DE LA MODERNIDAD Y EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA

Aunque, como dijimos, Blumenberg era clasicista de formación, su indagación se orientó de manera central a desentrañar el origen y sentido de modernidad. Las tres primeras obras señaladas diseñan un extenso recorrido por los más diversos ámbitos de la cultura y el pensamiento buscando rastrear qué condiciones históricas y qué sustrato de creencias primitivas pudieron abrir un horizonte de sentido a un mundo carente ya todo significado trascendente y dar sustento simbólico a una vida comunal confrontada con la evidencia de su radical contingencia.

La primera de esta serie, *La legitimación de la Edad Moderna*, está destinada, más precisamente, a discutir la llamada "teoría de la secularización" formulada originalmente por Carl Schmitt en *Teología política* [1922] y luego desarrollada por Karl Löwith en *Sentido e historia* [1949]. La misma buscó minar la imagen que la misma modernidad forjaría de sí como la instauración final del reino absoluto de la razón liberada de toda atadura mítico-religiosa. Para estos autores, dicha imagen épica no hacía más que velar sus propias precondiciones.

Para Blumenberg, en cambio, si bien las modernas filosofías de la historia nacen de las escatologías cristianas y se apoyan en ellas, el vínculo que la une sería mucho más complejo que lo que la tesis de la secularización sugiere. A fin de explicar el mismo, Blumenberg elabora un modelo de "sistema de posiciones" (o "funciones") y "reocupaciones". Según este modelo, lo que una época hereda de la que lo precede no es ningún sistema de categorías, sino solo un esquema de "posiciones vacías" que la nueva época debe llenar con sus propios materiales. Siguiendo este concepto, la Edad moderna no surgiría linealmente de la precedente, la cristiano-medieval. De hecho, su origen debería menos al sistema de pensamiento escolástico-medieval que al proceso de socavamiento del mismo iniciado por el nominalismo. Pero, una vez establecida, ella no podría evitar hacerse cargo de una serie de interrogantes heredados respecto al sentido y fin último de la historia.

Esta primera preocupación, relativa al origen y sentido de la modernidad, se vincula así estrechamente a la búsqueda de un modelo de explicación histórica, una visión de la temporalidad que se distinga, por un lado, de la visión "vulcanista" que postula la existencia de rupturas radicales, en la que lo que surge nuevo no guarda ninguna

relación con lo que existía previamente, sin caer por ello en una visión "neptuniana", que concibe los procesos históricos como un desarrollo lineal resultante de las condiciones precedentes. El interrogante que se plantea, y que tanto una como otra visión obturan, refiere a la paradoja de cómo una determinada época puede surgir necesariamente a partir de las condiciones preexistentes y, no obstante, marcar una ruptura respecto de aquellas.

La segunda de las obras de esta trilogía, *La génesis del mundo copernicano*, la única aún no traducida al español, es, a mi entender, la que plasma mejor esta perspectiva. Allí Blumenberg retoma su modelo de posiciones y reocupaciones para analizar el proceso de quiebra de las cosmologías geocéntricas y la emergencia de la astronomía copernicana. Esto lo lleva ahora a distinguir entre la *serie de precondiciones* que hicieron posible la revolución científica y la *historia de efectos* (*Wirkungsgeschichte*) por la que la misma efectivamente se produjo. La astronomía copernicana necesariamente se levantaría a partir de las premisas del pensamiento escolástico-medieval y entroncaría con él. De hecho, ella surgió, como muestra Blumenberg, más bien de un intento por salvar la física aristotélica que de alguna vocación por destruir la misma. Sin embargo, y a pesar de ello, terminaría utilizando los mismos principios aristotélicos para subvertir su concepción física en su propia base (la distinción entre las esferas de lo supra y lo sublunar).

Para que ello resultara posible fue necesaria, sin embargo, una vez más, la intercesión de la reacción teológica absolutista sobre la que se funda el nominalismo. El nominalismo produciría una serie de desplazamientos en el pensamiento físico cristiano-medieval que resultarían en un *aflojamiento* (generarían una situación de inestabilidad) de su sistema y harían posible su quiebra final. Esto no significa, sin embargo, que figuras como William de Ockham o Jean Buridán puedan considerarse precursores de la modernidad, como suele hacerse en las historias tradicionales de la ciencia. Los cambios que ellos introdujeron terminaron abriendo una *latitud* (*Spielraum*) u horizonte que hizo posible la revolución copernicana, pero de ningún modo la anticipaban. Es decir, tales transformaciones irían conformando la *serie de precondiciones* necesarias para la astronomía copernicana, cuya emergencia y desarrollo solo se explicará, sin embargo, por la *historia de efectos* que no se encontraban originalmente ya contenidos en su punto de partida.

Blumenberg se aparta así de los relatos tradicionales de la historia de la ciencia. Esta aparece como un proceso "irracional" en el sentido de que los cambios que en ella ocurren no se producen meramente a partir de una reflexión sobre anomalías que surgen en el nivel de los hechos observables. Sin embargo, ello no significa que tales

cambios se produzcan de manera arbitraria o repentina. La generación de anomalías es, según este modelo, el punto de llegada, antes que el origen, de un proceso de *aflojamiento* del sistema que hace posible su eventual quiebra. Su acumulación no es tanto la causa de la crisis de un paradigma dado como, más bien, el síntoma exterior de la acción de fuerzas que lo vienen ya socavando desde adentro (y sin el cual la aparición de "observables" que cuestionen una teoría dada sería imposible). La pregunta que inmediatamente surge aquí es, si no es la percepción de anomalías, qué es lo que motoriza dicho movimiento que tiende continuamente a disolver aquellas creencias tenidas en cada momento por verdades autoevidentes. Para descubrirlo habría que hundir la mirada en un sustrato más primitivo de realidad simbólica.

En la tercera de esta trilogía de grandes obras, *Trabajo sobre el mito*, Blumenberg apelará a los relatos míticos como un medio de penetrar aquello que desde un punto de vista estrictamente conceptual parece incomprensible o inexplicable, lo que comprende, de manera particular, la problemática relativa al surgimiento de la disposición técnica hacia el mundo, que es propia de la modernidad. En última instancia, la ciencia y el mito son, para Blumenberg, formas diversas en que se hace manifiesto un dato antropológico básico: el permanente desajuste del hombre respecto de su medio, su incapacidad radical de controlar sus propias condiciones de existencia. Aunque por distintas vías, ambos se ordenan en función de un objetivo común, a saber: destacar la capacidad humana para domesticar la contingencia. La ciencia no sería sino otra forma de realización del proyecto mítico, encarnado en la figura de Prometeo, de volver asible conceptualmente un mundo cuya secreta estructura y mecánica de funcionamiento no nos es transparente ni nos es dado conocer (Proteo, la contrafigura de Prometeo, con su capacidad de transfigurarse, simboliza esa infirmidad de la voluntad de los dioses que los vuelve incontrolables para los mortales). Es con el fin de superar la angustia (*Angst*) que dicha extrañeza genera que el hombre crea un universo de símbolos que le hagan inteligible su trato cotidiano con el mundo (al final, agotado el repertorio de sus transformaciones, Proteo vuelve siempre a su forma original, dejando descubrir su secreto). Al *absolutismo de la realidad* el hombre, en tanto que "animal simbólico" (Cassirer), le va a oponer el *absolutismo de las imágenes*.

Como vemos, aquello que comenzó como un proyecto bien preciso, como es el de indagar en el origen y sentido de la modernidad, termina conduciéndolo a plantearse problemáticas cada vez más amplias, como es la cuestión de las estructuras del cambio en la historia, la dinámica de los procesos histórico-conceptuales, y, en última ins-

tancia, cuál es la raíz última de esta inestabilidad de los horizontes de vida que lleva al hombre a volver una y otra vez sobre sus certidumbres más fundamentales, aquellas que le hacen posible el trato significativo con su entorno social y natural, y replanteárselas permanentemente. Esto nos conduce al segundo de los grandes núcleos en torno de los cuales gira su extensa producción: el desarrollo de las herramientas heurísticas que le permitan abordar tales cuestiones.

MÁS ALLÁ DE LA CONCEPTUALIDAD Y EL PRINCIPIO DE "RAZÓN INSUFICIENTE"

Una de las experiencias de la niñez que más lo marcó, cuenta Blumenberg, fueron las largas sesiones en el cuarto oscuro junto a su padre, un aficionado a la fotografía. Los frascos y fluidos le parecían especies de pócimas mágicas. Lo que más lo asombraba, en realidad, no era el resultado –poco le importaba si las fotos eran buenas o no– sino ver cómo emergía una imagen de la nada, misterio que las explicaciones químicas de su padre no alcanzaban, para él, a quitarle su carácter como tal. Éste le revelaba, le ofrecía una imagen de un misterio aún mayor. Él sabía ya cómo había sido la Creación. "Agitando con cuidado las placas en los baños, surgía el mundo –si tanta contundencia ni jaleo, por supuesto, como en el preludio bíblico, pero en principio con el mismo procedimiento" (Blumenberg, 2003: 28).

Esta escena condensa aquella otra gran preocupación que orientará toda su carrera intelectual. "Desde entonces", afirmaría luego, "tuve al menos una idea de cómo nacen los conceptos" (Blumenberg, 2003: 28). La imagen bíblica de "hacerse luz de las tinieblas", ese surgir de la Nada, expresa, para él, mejor que ninguna otra, ese fondo insondable que precede al origen, ese vacío primitivo antes del sentido, y del cual éste emerge. En ella se encuentra simbolizada esa imposibilidad del lenguaje conceptual de dar razón de aquello que lo funda. Toda su obra no es sino un largo rodeo, como en un prolongado asedio, en torno a ese núcleo, siempre inasible, en que afincan nuestros conceptos e imágenes del mundo.

Esto lo lleva a trasladar su enfoque en un plano de realidad simbólica más primitiva que la conceptual. Los conceptos, en realidad, presuponen ya una cierta grilla teórica dentro de la cual puedan configurarse como tales. Ninguna historia de conceptos nos pondrá, pues, en contacto con la estructura de sentido que se encuentra en su base. Para hallarlo es necesario trascender la historia conceptual. Su empresa, en fin, no es verdaderamente la de una historia de conceptos sino, más bien, la de una fenomenología histórica o arqueología de los horizontes de sentido dentro de los cuales los conceptos pueden configurarse y desenvolverse.

En *Paradigmas para una metaforología* se encuentra la primera formulación de su proyecto. Según señala allí, eso que no se deja expresar en conceptos se nos muestra, sin embargo, en imágenes, encuentra expresión en el lenguaje figurado de las metáforas. Como ya los antiguos habían descubierto, las metáforas no son meros ornamentos del lenguaje, nombres figurados para aquello que se encuentra ya perfectamente definido por su nombre propio, sino que vienen a llenar un vacío significativo. La pregunta que surge aquí es cuál es el origen de esa *carencia* lógica que obliga a apelar al lenguaje traslaticio.

Especial relevancia le asigna Blumenberg aquí a lo que llama *metáforas absolutas*, las cuales vienen a designar aquello que no posee un concepto que lo designe, eso que aparece como inconceptualizable en el interior de un determinado marco de pensamiento, pero que es, a la vez, constitutivo suyo. En ellas se condensa el "principio de razón insuficiente". Una vieja historia que Blumenberg retoma en uno de sus escritos entiendo que ilustra esta idea.

Se trata de la historia de una niña esclava que se ríe del filósofo que, por mirar a las estrellas, se cae en un pozo. Normalmente se la interpreta como expresando el carácter abstracto del saber filosófico, que lo vuelve inservible para todo efecto práctico. Pero cabe aún otra interpretación. Eso que el filósofo que trata de escudriñar el cielo tratando de descubrir la estructura secreta del universo no puede alcanzar a ver es el propio suelo sobre el que está parado, esto es, la serie de presupuestos de orden conceptual en que su mismo saber se sostiene. Es aquí, en fin, que entran las metáforas absolutas. Ellas nos remiten al plano del conjunto de axiomas sobre las que se funda toda reflexión posible en el interior de un determinado marco conceptual, ofrecen una respuesta a las preguntas más fundamentales acerca de la totalidad del mundo, articulando así un horizonte de sentido dado dentro del cual habrá de desplegarse un cierto modo de conceptualidad.

Estas "metáforas absolutas" permanecen, sin embargo, ellas mismas, siempre inconceptualizables; sirven de índice para lo que Lacan designara como lo *Real*, esto es, aquello que resiste absolutamente su simbolización. La pregunta que aquí surge, sin embargo, es cómo es que ese suelo de evidencias, ese sustrato de saberes siempre presupuesto como válido, no obstante, llegado el momento, se trastoca dando lugar a la emergencia de un nuevo universo conceptual. La búsqueda de una respuesta a esta pregunta conduce a Blumenberg a ampliar su metaforología en una teoría de la inconceptualidad. Pero el tránsito de una a otra supuso algo más que una ampliación del tipo de procedimientos figurativos bajo consideración, conllevó un giro fundamental en su perspectiva.

Mientras que la metaforología, dice, estaba orientada "hacia delante", hacia el paso de la metáfora al concepto, revelando sus límites, la imposibilidad de una plena determinación semántica de aquello que se designa metafóricamente, la teoría de la inconceptualidad se orienta "hacia atrás", hacia lo que llama, tomando la expresión de Husserl el "mundo de la vida" (*Lebenswewlt*). Y esta inversión en la dirección hacia la que se orienta su teoría tiene consecuencias importantes.

Esta reorientación se vincula con lo que llama las "metáforas explosivas". Ellas introducen un elemento heterogéneo al orden simbólico dado, y que remite a un afuera de dicho orden. Las metáforas explosivas serían, en definitiva, metáforas de la propia imposibilidad de la metáfora, constituirían *acontecimientos* de lenguaje. Ellas indican ese límite último a los propios mecanismos de simbolización de la realidad. Ellas trascienden así el mundo de la vida, trastocando el desenvolvimiento natural del horizonte teleológico que él instala. De allí deriva su prestación específica, el hecho de que permitan comprender, más allá de cómo cambian los conceptos, cómo se alteran los horizontes de sentido dentro de los cuales los conceptos pueden desplegarse. Si la fenomenología o arqueología de los conceptos permite comprender las estructuras de sentido que subyacen a todo desarrollo histórico, la teoría de la inconceptualidad busca, a su vez, reconstruir los momentos críticos en que éstos son puestos en cuestión.

El punto es que las metáforas absolutas resultan sintomáticas de otras patologías, a las que le sirven de expresión. La quiebra del orden simbólico expresaría, a su vez, la emergencia de una incongruencia en los círculos funcionales que articulan el sistema de interacciones dentro del cual tanto el sujeto como el objeto se constituyen como tales, que es lo que designa precisamente el concepto de "mundo de la vida". Es aquí también que la teoría de la inconceptualidad se aparta de la fenomenología. Ella supone una ruptura con el supuesto de la presencia de un ámbito de subjetividad trascendental, en tanto que instancia originaria institutiva de un orden dado, allí donde el sentido, supuestamente, se nos presentaría de manera inmediata a la conciencia. El "sujeto", para Blumenberg, es él mismo un nombre figurado, una metáfora que designa solo un lugar vacío al que habrá de llenárselo históricamente con distintos contenidos. Que el hombre sea quien hace la historia no es sino uno de los modos (el típicamente moderno) de llenar, retóricamente, ese lugar vacío, poniendo en él una figura al que se le han ahora transferido todos aquellos atributos que anteriormente se le habían conferido a Dios.

Encontramos aquí el punto en el que sus preocupaciones teóricas y su perspectiva histórica acerca de los orígenes de la modernidad

convergen. Más precisamente, vemos cómo su mirada crítica de la historia del pensamiento le permite finalmente a desmontar los mecanismos figurativos, de orden preteórico, preconceptual, que subyacen al proyecto moderno de autoafirmación del hombre. Según señala:

> La Edad moderna, tras una serie de rodeos histórico-filosóficos, apuesta por la afirmación de que es el hombre quien "hace" la historia. Lo que esa expresión significa solo puede ser entendido si se percibe el "cambio de reparto" que con ello tiene lugar. Yo he introducido y explicado este concepto en mi *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), pero sin haber comprobado aún que él implique todo un proceso teórico. Pues así no queda descubierto ni demostrado quién es el sujeto activo de la historia; al sujeto de la historia se le "nombra" (Blumenberg, 1999: 136).
> En el sistema tradicional de explicación de la realidad hay un "lugar" para este sujeto de la historia con la señal "vacante" o "ocupado". La imposición y confirmación del cambio de reparto son actos retóricos; la "filosofía de la historia" no hace sino tematizar la estructura de este proceso, no es su portadora. No por casualidad el acto mediante el cual el sujeto de la historia es determinado y legitimado ha llevado el nombre de una figura retórica fundacional: una *translatio imperii*. Las "translaciones", las funciones metafóricas, han jugado aquí, repetidamente, un papel esencial (…). El Dios del Antiguo Testamento traspasa, mediante su contrato, su soberanía sobre la historia (Blumenberg, 1999: 137).

Como señala, con el fin de las ilusiones teleológicas que eran propias de las filosofías de la historia del siglo XIX "queda hecho añicos el sustancialismo de la identidad" (Blumenberg, 1999: 141). Es entonces que el racionalismo moderno se revela como otro modo distinto, pero que comparte un mismo objeto con el mito: el de confrontar el absolutismo de la realidad mediante la interposición de mediaciones de orden simbólico.

MITO Y RAZÓN TRAS EL SEGUNDO DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Volviendo entonces a su estudio de los modos de operar del mito, éste, según muestra Blumenberg, lo hace mediante la distribución de los poderes. Esto permite al héroe desplegar su astucia y burlar a los dioses enfrentándolos a unos con otros. El héroe clásico los provoca y desafía y logra finalmente derrotarlos apelando a alianzas con alguno (o algunos) de ellos (algo que ya no es posible con el Dios único, omnisciente y omnipotente, judeo-cristiano). Y con ello sienta un precedente consolador: la idea de que tal hazaña pueda repetirse en el futuro.

Las filosofías modernas de la historia retoman este mismo proyecto. Representan, en definitiva, el intento más radical por oponer al "absolutismo de la realidad" el "absolutismo del sujeto" (lo que explica la obsesión, típica del Idealismo decimonónico, por la figura de Prometeo). Sin embargo, el patrón mítico no podrá prolongarse en las modernas filosofías de la historia sin sufrir en el proceso una profunda alteración. En el mito, de hecho, no hay lugar para la escatología o la utopía desde el momento en que es extraño al tiempo; éste no tiene en él sentido ni dirección. La forma en que el mito produce el efecto de sentido de la existencia humana es precisamente mediante la cancelación del tiempo; toma su eficacia de su capacidad de reiterarse una y otra vez, indefinidamente, dado que nos habla de verdades eternas, siempre vigentes. El mito no busca, de hecho, proveer respuestas sino evitar aquella situación que hace surgir las preguntas (esto es, eludir aquello que lleva a los sujetos a interrogarse sobre el significado último del mundo).

Por el contrario, para producir ese mismo efecto, las filosofías de la historia deberán hendir el universo mítico cerrado y abrirlo a la temporalidad. "Sólo si el mundo es pensado como deviniendo, como aproximándose a su completitud por un desarrollo ascendente", decía Friedrich Schlegel, "la libertad humana es posible" (citado en Blumenberg, 1996: 80). El principio de razón insuficiente es, en última instancia, expresión de la incompletitud constitutiva del mundo. Y solo ella hace posible la mitificación del hombre, volverlo demiurgo de la realidad y ocupar el lugar de Dios. Al completar Su creación el hombre afirma así su propia divinidad y libertad.

Sin embargo, el proyecto del Idealismo alemán, dice, debía necesariamente fracasar: el ideal de completa autonomía (autoafirmación) es inalcanzable, la opresión de la contingencia no cesa nunca porque responde a una carencia básica inscripta en nuestra constitución natural. La modernidad llevará, en fin, al mito a su término, entendido esto en un doble sentido: las filosofías modernas de la historia señalarán al mismo tiempo la *culminación* y la *anulación* de lo mítico. Pero al dislocar el mito éstas se terminarían revelando contradictorias consigo mismas. Blumenberg explora esa dialéctica compleja por la cual, buscando realizar su vocación de plena autosuficiencia de la razón y destruir aquello que se le opone, la modernidad habría de minar sus propios presupuestos. La parodización del mito prometeico que realiza André Gide en *Prometeo mal encadenado* (1899) abre simultáneamente las puertas a la nuda contingencia y a la imposibilidad última de dar cuenta de ella. El resultado es la pérdida de todo sentido histórico. Si el mito no puede ya tener lugar, es porque en adelante ya no hay nada (o muy poco) que pueda ocurrir, porque la vida so-

cial se ha convertido en un puro movimiento mecánico sin horizonte hacia el cual orientarse. La roca que le daba su fundamento [*Grund*, razón] se convierte con Kafka en "una inexplicable masa". La de Kafka, finalmente, ya no cabe interpretarla como *una* recepción más del mito, sino como la mitificación de la propia recepción del mito. Con él, el mito revierte sobre sí, se vuelve doblemente mítico. Atrapado en el propio trabajo de construirse a sí mismo como mito, no queda ya lugar alguno para la búsqueda del *sentido*. El *absolutismo de las imágenes* logrará finalmente domesticar *el absolutismo de la realidad* solo para tomar su lugar.

En la tercera y última sección de este libro se estudian, en fin, las repercusiones contemporáneas de la obra de Blumenberg a partir del análisis de las perspectivas de autores recientes que acudieron a sus aportes para ofrecer lecturas renovadas de la historia del pensamiento, así como de nuestra condición presente, en un tiempo en que la búsqueda de un fundamento último ha revelado su carácter mítico, y, en última instancia, inasible. La figura de Blumenberg emerge así como una suerte de puente que conduce del proyecto fenomenológico de un saber sin supuestos a las filosofías "postfundacionales" contemporáneas en que ese afán de transparencia de la Verdad se vuelve él mismo objeto de interrogación crítica, se indaga qué es lo que subyace al mismo, cuáles las condiciones que le dieron origen, y cuáles, en fin, las carencias más profundas, constitutivas, para Blumenberg, de nuestra condición, que ellas denotan. En definitiva, su obra servirá de base para desmontar tales ilusiones de sentido revelando la radical contingencia de nuestros saberes y nuestros modos de existencia colectiva, su insoportable precariedad.

En las páginas que siguen el lector encontrará una de las pocas lecturas comprehensivas y sistemáticas de la obra de Blumenberg en nuestro idioma. Si bien, como vimos, sus textos están aquí muy difundidos, su asimilación es aún desigual. La iniciativa que presentamos representa, pues, un avance importante en este sentido, y, no tengo duda, marcará un hito en la recepción local de este autor esencial en el pensamiento contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans (1996). *Die Genesis der kopernikanischen Welt* [*La génesis del mundo copernicano*]. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2003). *Conceptos en historias*. Madrid: Síntesis.

Ricardo Laleff Ilieff – Gonzalo Ricci Cernadas

INTRODUCCIÓN

Quizás nunca antes como hoy haya sido tan pertinente revisitar a Hans Blumenberg (1920-1996) para pensar la realidad; para pensar lo que esa palabra tan esquiva, y al mismo tiempo tan cargada de sentido, expresa no solo en su dimensión más mediata sino, especialmente, en su dimensión inmediata. Se trata, como se puede constatar ni bien se recorre alguna de las páginas escritas por este pensador alemán nacido hace ya cien años en Lübeck, de una inquietud filosófica que alimentó a una obra tan vasta como compleja por sus múltiples laminados conceptuales y por sus profusas referencias histórico-bibliográficas. Quizás nunca antes como hoy el decir de Blumenberg se haya mostrado tan útil para preguntarse por un tiempo –el actual, el que atraviesa al contexto de producción de los distintos escritos que componen a este volumen–, cuya fuga hacia el futuro aparece puesta en entredicho por los límites evidentes del saber técnico-científico; cuya inmediatez ligada a los imperativos del consumo no puede dar fin a la paradoja de que la mentada circulación capitalista que la anima produce, en paralelo, la nefasta circulación de una enfermedad infecciosa que la amenaza.

Pero ante la urgencia de este presente, ante las demandas de respuestas –no solo médicas sino también económicas, intelectuales y políticas– que se suceden a diario, la obra de Blumenberg lejos está de proveernos una. Más bien nos sirve para alertar que la realidad encie-

rra un componente imposible, absoluto –como él mismo lo llamó en diversas oportunidades–, que indica el fracaso de toda contestación segura o, lo que es lo mismo, su implacable destino de precariedad. Frente a ello bien podríamos conjeturar que Blumenberg no optaría por la resignación o por la marginalidad, ya que bien sabía que el ser humano no puede dejar de intentar simbolizar lo que tiene frente a sus ojos y se le impone, ni tampoco dejar de intentar comprender lo que va más allá de sus miras y que no puede captar por insospechado, por imposible. Solo con la creación de conceptos, metáforas e imágenes el ser humano puede lidiar con la realidad y la angustia concomitante. Allí, entonces, es posible ubicar a la política como una dimensión que caracteriza a la especie humana.

Ahora bien, este volumen no ha sido concebido y diseñado para abordar cierto rasgo excepcional del presente, sino para comprender aristas de un tiempo en el que hace suyo una dimensión inesperada como lo es una pandemia global. En este sentido, los distintos autores y autoras que intervenimos en él pudimos establecer instrumentos que reactualizaran las inquietudes académicas que nos venían acompañando en los últimos años. Así, lejos de quedarnos estupefactos por el asombro y lo imprevisible, pudimos abrigar tales aspectos disruptivos de la coyuntura para seguir pensando, para seguir interrogando a Blumenberg y, a partir de él, para seguir cuestionando los malestares y los dilemas del horizonte contemporáneo. En este sentido, presentamos aquí un volumen sopesado, de largo alcance en su gestación y diagramación, fruto de un esfuerzo sostenido de lecturas, de interrogaciones colectivas y particulares de, en su gran mayoría, miembros del área de teoría política del Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires nucleados en el proyecto de investigación "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII R18-243).

Inicialmente –allá por el año 2017– este grupo pretendía movilizar cierto potencial que el anacronismo del propio título del plan[1] encerraba para agitar ciertos debates sobre la secularización y la teología-política; debates que habían sido ya repasados mancomunadamente desde la medular obra de Carl Schmitt y de toda una constelación de autores que rodearon la producción de este polémico jurista. Pero pronto, Blumenberg fue convirtiéndose en un objeto en sí mis-

1 "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243)

mo discernible e interesante que permitía abordar, con nuevos bríos, aspectos más vastos del decir contemporáneo. Incluso su decir nos habilitaba a interrogar la estela de algunas de sus impresiones temáticas. En consecuencia, nos abocamos a pensar diversos matices de su producción rastreando aspectos cruciales para una reflexión sobre lo político. De este modo, tópicos como la naturaleza de la historia y su interpretación, el sujeto y su entorno y las características mismas del lazo social nos llevaron a explorar aristas de la Historia Conceptual y de la hermenéutica, de la fenomenología y de la antropología y hasta del psicoanálisis y del posfundacionalismo.

Pero a pesar de todo ello, como se sabe, Blumenberg no es un autor fácilmente subsumible a ciertos campos teóricos, mucho menos al político, aun cuando haya sido un polemista de lo más agudo y se haya enfrentado a consideraciones cruciales que rubricaron gran parte de los supuestos sobre los que se desenvolvieron las distintas prácticas del siglo XX. Entre otras razones, Blumenberg no lo es debido a que en sus propias indagaciones parece haber omitido cierto peso de las coyunturas, de las relaciones de poder con sus conflictos sociales y geográficos. Sin embargo, con sus sutiles comentarios y proposiciones podemos –nosotros, sus lectores– interrogar lo político en tanto campo sujeto a una radical contingencia y polemicidad donde historia, sujeto y discurso se articulan y revelan sus tensiones y aporías.

En ese marco ha sido clave contar con las contribuciones inestimables de especialistas nacionales e internacionales quienes, con sus distintos trabajos, ampliaron el tono y rango de nuestro enfoque[2]; enfoque, además, que procura proveer una serie de insumos que permitan revisitar críticamente la obra blumenberguiana desde las especificidades de la comunidad de habla hispanohablante. De hecho, aunque sumamente traducido a nuestra lengua, Blumenberg lejos está de ser un destinatario de numerosos esfuerzos interpretativos similares a los que sí han recibido algunos de sus más ilustres contemporáneos. No obstante ello, existen trabajos de valía que han allanado el camino para tal empresa, tales como las compilaciones españolas a cargo de Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (2015) y de José Luis Villacañas (2014), los estudios especializados de Alberto Fragio (2009, 2010, 2012, 2013), César García-Cantón (2005), la pionera tesis de González-Cantón (2004), los trabajos de Enver Joel Torregroza desarrollados en Colombia (2014a, 2014b, 2015a, 2015b), Josefa Ros Velasco (2016) y el ya mencionado García-Durán (2017, 2019) y las

---

2 En este marco no quisiéramos dejar de reconocer la labor de nuestro colega Alejandro Cantisani, quien nos ha acompañado en parte de este proceso.

lecturas diversas que en nuestro país efectuaron Horacio González (2017), Elías Palti (2011), Diego Tatián (2002) y Fernando Beresñak (2017), junto con el volumen de *Historia y grafía* abocado a la obra de Blumenberg (VV. AA., 2018)[3]. En este marco, nuestra publicación pretende abordar la obra blumenberguiana blandiendo un filón crítico que la convierta en un episodio más –aunque creemos sumamente importante– para una reflexión sobre la política, sobre el discurrir de su campo de estudio y de su práctica.

Atendiendo a ello, hemos decidido organizar las distintas contribuciones en tres secciones fundamentales.

En la primera de ellas, denominada "Secularización y Modernidad", se abordan problemáticas aquende a la comprensión de fenómenos que signaron el modo mismo en el que ha sido pensado dicha era histórica. El primero de los trabajos, a cargo de Lucía Carello, se aboca precisamente a rastrear algunos elementos propios del horizonte griego que marcaron los dilemas sobre la curiosidad teórica que atravesó al propio rol de la ciencia moderna. Gonzalo Ricci Cernadas, por su parte, estudia luego la noción de autoafirmación en *La legitimación de la Edad Moderna*, vinculándola con el concepto de *conatus* spinoziano. Ludmila Fuks, en su capítulo, retoma la tesis del cambio de reparto de papeles del hanseático a partir de las categorías de "reocupación funcional", "umbral de época" y "estructura dialogal" apelando, para ello, a Ernst Cassirer y Karl Löwith. Franco Castorina repone la noción de secularización que Blumenberg pone en entredicho en su debate con Carl Schmitt sondeando la posibilidad de pensar a la teología-política como una teología metafórica. En estrecha relación con esta propuesta, la sección concluye con el trabajo de Miranda Bonfil, quien repara en el papel que desempeña el mito prometeico en este diálogo explícito entre ambos pensadores.

La segunda sección del volumen, "Mito, metáfora, inconceptualidad", comienza con el texto de Franco Patuto, cuyas páginas denotan la importancia de las conceptualizantes blumenberguianas sobre el mito al interior de su obra, principalmente en lo relativo al problema del absolutismo de la realidad. En su capítulo, Gonzalo Manzullo reconstruye las disquisiciones del hanseático acerca de la técnica y su inscripción en el mundo de la vida. A continuación, Pedro Vuisso retoma la dimensión de la metaforología en línea con algunos de los dilemas que rubricaron las consideraciones herme-

---

3 Asimismo, vale la pena reparar en el primer seminario de posgrado sobre Blumenberg impartido en Argentina en el año 2019; seminario a cargo de Damián Rosanovich e inserto en la Maestría en Historia Conceptual de la Universidad Nacional de San Martín dirigida por Claudio Sergio Ingerflom.

néuticas de Hans Gadamer. Ricardo Tomás Ferreyra desarrolla una comparación entre la Historia Conceptual koselleckiana y la Metaforología o "paradigmática metaforológica" blumenberguiana. A su vez, Pedro García-Durán piensa en su escrito el tránsito que Blumenberg efectúa de la metaforología a la teoría de la inconceptualidad denotando, de ese modo, los pormenores de la interpretación sobre la propia historia de la teoría.

Finalmente, "Intervenciones contemporáneas", tercera sección del libro, se inicia con el análisis de Ricardo Laleff Ilieff, quien aborda el problema de la ontología en Blumenberg preguntándose, desde una perspectiva lacaniana, la probable vinculación de dicho pensador con el horizonte de sentido posfundacional. Yamil Celasco, a su vez, se centra en los usos que Ernesto Laclau hace de la obra del hanseático en algunos de sus trabajos más importantes distinguiendo dos temas centrales: la metáfora absoluta y la teoría de la reocupación. En el capítulo a su cargo, Josefa Ros Velasco retoma trabajos inéditos en el archivo blumenberguiano a los fines de reconstruir la comprensión del aburrimiento desde sus causas socio-políticas a lo largo de la historia observando, en ese marco, cómo el giro hacia la psicopatología afecta, en un movimiento inverso, a las instituciones que dan forma a la sociedad actual. Por su parte, Fernando Beresñak moviliza el pensamiento blumenberguiano destacando la dimensión política de la cosmovisión científica moderna en su devenir hacia el siglo XXI. Por último, Alberto Fragio retoma la metaforología de Blumenberg con el fin de aplicarla a la historia de la economía ecológica; así repasa las funciones epistemológicas constructivas y destructivas que ciertas metáforas desempeñaron en el desarrollo de la economía ecológica.

De este modo ofrecemos a las y los lectores un recorrido heterogéneo sobre el decir de Hans Blumenberg atento a sus especificidades así como también a las derivas interpretativas que puedan surgir de él en vistas de abordar nuestra propia situación epocal.

BIBLIOGRAFÍA

Beresñak, Fernando (2017). *El imperio científico: Investigaciones político–espaciales*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Fragio, Alberto (2009). "Wittgenstein según Blumenberg" en *Logos. Anales del seminario de metafísica, N. 42*.

Fragio, Alberto (2010). "La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*" en *Res publica, N. 23*.

Fragio, Alberto (2012). "El firmamento como 'ser a desmano' y la caída: los paradigmas existenciales de la historia blumenberguiana de la astronomía" en *Logos. Anales del seminario de metafísica, N. 45*.

Fragio, Alberto (2013). "Blumenberg y Foucault: el análisis de poder pastoral como un ensayo de metaforología política" en *Universitas philosophica, Vol. 30, N. 60.*

García-Cantón, César (2005). "Blumenberg versus Heidegger: la metaforología como destino del análisis existencial" en *Anuario filosófico, XXXVIII/3*.

García-Durán, Pedro (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

García-Durán, Pedro (2019). "El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en '*Poetik und Hermeneutik*'" en *Conceptos Históricos, Vol. 5, N. 7*.

González, Horacio (2017). "Hans Blumenberg y la traducción de un mito" en *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merleau-Ponty y Foucault*. Colihue: Buenos Aires.

González-Cantón, César (2004). *La meteorología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*. Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, España.

Oncina Coves, Faustino y García-Durán, Pedro (eds.): *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Valencia: Pre–Textos.

Palti, Elías José (2011). "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje" en *Res publica, N. 25.*

Ros Velasco, Josefa (2016). "Caminos para el estudio de un diálogo por descubrir: Schopenhauer y Blumenberg" en *Schopenhueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer, N. 1*.

Tatián, Diego. (2002). "Lectura y naufragio. Apuntes sobre Hans Blumenberg" en *Nombres. Revista de filosofía*, N. 17.

Torregroza, Enver Joel (2014a). El espectador del naufragio antropológicamente considerado. Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica, 70, 264: 537-550.

Torregroza, Enver Joel (2014b). *La nave que somos. Hacia una filosofía del sentido del hombre*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Torregroza, Enver Joel (2015a). La frontera entre lo humano y lo inhumano como problema hermenéutico. *Ideas y Valores*, 64, 58: 9-20.

Torregroza, Enver Joel (2015b). Náufragos o navegantes: elementos para una metaforología náutica de la existencia. *Res Publica: Revista de la Historia de las ideas políticas*, 18, 2: 375-388.

VV. AA. (2018). *Historia y grafía*, vol. 1, nro. 50.

Villacañas, José Luis (ed.) (2014). *Blumenberg: la apuesta por una Ilustración tardía*. Anthropos: Madrid.

PRIMERA SECCIÓN

SECULARIZACIÓN Y MODERNIDAD

Lucía Carello

LA CURIOSIDAD TEÓRICA GRIEGA FRENTE AL *KÓSMOS*: DE LA AFIRMACIÓN CLÁSICA AL RECHAZO HELÉNICO

INTRODUCCIÓN

En la tercera parte de *La Legitimación de la Edad Moderna* [1966], el filósofo alemán Hans Blumenberg se ocupa de desarrollar el proceso de legitimación de la curiosidad teórica desde el pensamiento de la Antigüedad hasta la inauguración de la Modernidad. Allí se encarga de restituir el despliegue de la curiosidad teórica en el pensamiento griego desde los presocráticos pasando por la formulación clásica de Sócrates, Platón y Aristóteles hasta sus derivas en las escuelas helenísticas del estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo. El presente capítulo propone reconstruir este desarrollo con un doble fin: en primer lugar, observar cómo la actitud que las diversas modulaciones de escuelas de pensamiento griegas adoptaron frente a la curiosidad teórica condicionaron su interés o indiferencia por el kosmos; en segundo lugar, mostrar que, pese a ello, a lo largo de todo el pensamiento griego, la creencia en la existencia de un kosmos se mantiene intacta. Para ello, se lo divide en seis apartados.

En primer lugar, desarrollamos la concepción de los filósofos presocráticos de la escuela jónica, quienes descubren la filosofía natural. En segundo lugar, observamos el giro socrático que consiste en un abandono del conocimiento de la filosofía natural. En el tercer apartado revisamos la noción cosmológica de Aristóteles y su vínculo con la felicidad humana. En los tres apartados restantes recons-

truimos la visión de las escuelas helenísticas en las cuales se observa un cambio de actitud con respecto a la filosofía clásica. Por último, concluimos señalando el destino de la curiosidad teórica determinado por el rechazo del cristianismo medieval y su recuperación en la Edad Moderna. En este sentido, la reconstrucción de este recorrido y de sus modulaciones permite reconocer en las escuelas helenísticas posteriores al periodo clásico ciertas actitudes frente a la teoría y al cosmos que estarán presentes en el cristianismo[1]. De esta manera, el análisis que Blumenberg realiza acerca de la curiosidad teórica en el pensamiento griego no solo anticipa algunos rasgos del cristianismo, sino que le permite articular con mayor coherencia y sistematicidad el desarrollo histórico, delimitando las características propias de cada época histórica.

LA ESCUELA JÓNICA Y LA FILOSOFÍA NATURAL

El descubrimiento del cosmos en la Antigüedad es ilustrado por Blumenberg (2009) a partir de la anécdota platónica de la risa de la muchacha tracia. En esa anécdota, el filósofo presocrático Tales de Mileto cae en un pozo mientras contempla las estrellas provocando la risa de la criada. Más preocupado por la lejanía del mundo, Tales cae al ignorar por completo la inmediatez de su existencia. Es por esto que el relato platónico es tan relevante para nuestro pensador alemán, ya que ilustra de manera clara la distancia entre la tierra y el cielo cósmico, que es la distancia entre la vida activa, dedicada a la acción política y la vida contemplativa, dedicada a la filosofía (*theoría*).

En línea con Blumenberg, el académico germano-estadounidense Werner Jaeger, en el libro primero de su *Paideia* [1933], señala que la filosofía griega comienza con los problemas que refieren a la naturaleza y no con los problemas relativos al ser humano[2]. En primer lugar, porque los primeros filósofos se encontraban consagrados al conocimiento del cosmos. Y, en segundo lugar, por su evidente preocupación por el problema del origen. En este contexto, el pensamiento de Anaximandro permite dar cuenta de la concepción del mundo compartida por los filósofos presocráticos fundadores de la llamada escuela jónica.

De acuerdo con la interpretación que Blumenberg hace de Anaximandro, el origen de la naturaleza proviene de una substancia infinita llamada *apeirón*. La naturaleza está constituida por una proliferación

1 Para un desarrollo pormenorizado sobre la cosmología en Blumenberg, consultar Fragio (2013).

2 González Cantón (2004) sostiene esta misma tesis.

de cosmos, regida por el *apeirón*, entendido como un azar absoluto que preside el origen de la totalidad. Blumenberg consigna que Anaximandro establece una analogía entre la *polis* y el cosmos para explicar la existencia de una multiplicación de cosmos. El hecho de que puedan observarse infinidad de *polis* le permite a Anaximandro suponer que existen una infinidad de cosmos. Así, de la misma forma en que tras abandonar una *polis* luego de un tiempo encontramos una nueva, "fuera de nuestro cosmos, a mayor o menor distancia, se encuentran otros *kosmoí*, y, siempre de nuevo, otros y otros más, sin fin" (Blumenberg, 2008: 155).

Todos los filósofos naturales, en mayor o menor medida, van a coincidir con Anaximandro en que hay un principio infinito de las cosas que no es causal, sino azaroso[3]. Ambas ideas, la del *apeirón* como origen de la totalidad y la de la analogía entre la infinidad de la *polis* y de los *kosmoí*, permiten comprender, para Blumenberg, cuál es la ubicación del ser humano para la filosofía natural presocrática. De acuerdo con el filósofo alemán, de la escuela jónica no se deriva ningún rol fijo que deba cumplir el ser humano. Por lo tanto, éste no es pensado o decretado sino que se constituye como un tranquilo espectador del mundo[4]. Ahora bien, la ausencia de un sentido o de un rol prefijado del ser humano no genera un sentimiento de angustia como mucho más tarde ocurrirá en la Modernidad, aunque sí anticipará cierta tensión entre los filósofos presocráticos volcados a la contemplación de la naturaleza, y la filosofía de Sócrates, que por momentos abandona el pensamiento sobre el cosmos para abocarse a los problemas de la *polis*.

EL GIRO SOCRÁTICO

Uno de los apartados más relevantes para comprender la lectura de Blumenberg sobre los griegos en *La legitimación*… es "El repliegue del giro socrático". Allí se desarrollan dos lecturas contrapuestas en torno a la filosofía socrática: 1) la que Blumenberg le imputa a Jenofonte y Platón, quienes describirían a Sócrates como aquel que abandona por completo la contemplación de la naturaleza en favor de las cuestiones asociadas.

---

3 Tanto Anaxímenes como Tales de Mileto coinciden en la comprensión de un principio infinito como causa de los mundos. Sin embargo, a diferencia de Anaximandro, ambos pensadores identifican en un elemento distinto el principio azaroso de este origen: ya no en el *apeirón* sino en el aire o el agua respectivamente (Jaeger, 2001).

4 Y esto se mantendrá así, para Blumenberg (2008), hasta la inauguración del estoicismo.

En el Sócrates que, según Blumenberg, exhiben Platón y Jenofonte, la concepción del cosmos como algo que está más allá del mundo humano coincide con la interpretación de la escuela jónica. Sin embargo, el cambio radical tiene que ver con la actitud del ser humano frente a este cosmos. En este Sócrates, el conocimiento se encuentra abocado a los asuntos que refieren a la vida activa de los seres humanos, es decir, a las cuestiones que conciernen a la *polis*, al buen gobierno y a la técnica de gobernar. En consecuencia, el cosmos queda relegado del pensamiento filosófico no como un elemento incognoscible, sino como un conocimiento inútil para el ámbito de la acción humana en la ciudad[5]. Este carácter ético-político del pensamiento socrático es resaltado por Platón en su *Apología*, cuando su maestro intenta defenderse de las calumnias y acusaciones que han sido levantadas contra él, en referencia a su supuesto interés por la filosofía natural. Blumenberg resalta que para defenderse durante el diálogo sobre Anaxágoras y otros filósofos naturales, "Sócrates afirma no saber nada" (2008: 247).

Completamente distinta es la lectura que Blumenberg hace sobre la filosofía socrática. En su pensamiento no solo puede observarse una dedicación durante cierta parte de su vida filosófica al pensamiento sobre el cosmos[6], sino que además es posible rastrear inconsistencias en la lectura del propio Platón sobre su maestro. Para emprender la crítica a Platón, el filósofo alemán se sirve de la interpretación que Diógenes Laercio (2013) hace sobre los diálogos platónicos, contraponiendo el *Fedón* a la *Apología*. En alusión al *Fedón*, Blumenberg nos dice:

> En esta su última enseñanza, Sócrates confirma una vez más a sus discípulos que, en su juventud, había estado ansioso de adquirir aquel tipo de sabiduría que es conocida como historia natural. Para él, se trataba, sobre todo, de conocer las causas de las cosas, cómo se hacen, se mantienen y se destruyen, y habría empleado toda su habilidad en estas cuestiones (2008: 248).

---

5 La interpretación de Blumenberg encuentra eco en estas palabras de Jenofonte: "Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito. Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman kósmos y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupan de tales cuestiones" (1993: 11).

6 De acuerdo con Fernando Beresñak, Sócrates es condenado al exilio no solo por haber pervertido a los jóvenes sino por creer "en nuevas divinidades mediante la investigación de los fenómenos celestes y subterráneos" (2018: 38).

Blumenberg sostiene entonces que Sócrates mantuvo un contacto estrecho con la filosofía natural, específicamente con el aporte de su maestro Anaxágoras y su concepción de la razón cósmica, pero que finalmente decide abandonarla debido a la imposibilidad de explicar a partir de ella las cuestiones vinculadas a la vida en el mundo. De esto se trata el giro socrático para Blumenberg: del pasaje de Sócrates desde la filosofía natural hacia el reino de los conceptos como los únicos contenedores de la verdad de las cosas.

Ahora bien, Blumenberg observa que durante su vejez Sócrates retorna a las preguntas por el más allá de la vida en la *polis*. Ante este interrogante, el saber adquirido en la *polis* resulta insuficiente en la medida en que hay preguntas asociadas al sentido de la existencia humana y a la vida después de la muerte, que los conceptos racionales no son capaces de responder satisfactoriamente. Se trata, según Blumenberg, de preguntas fundamentales que apuntan hacia "el destino del alma más allá de la muerte" (2008: 248). Aquella insuficiencia de los conceptos exige la búsqueda de explicaciones alternativas. Y es precisamente en este punto donde Blumenberg encuentra ciertas inconsistencias en el Sócrates presentado por Platón. La pregunta por el destino del alma humana, que formula primero en su estancia en la cárcel de Atenas, lo devuelve nuevamente hacia a la filosofía de la naturaleza, a la que había recomendado desatender. En este retorno hacia la cosmología, Blumenberg rastrea las huellas del mito y de su función esencial: ofrecer una explicación de lo que no se puede comprender; otorgarle una esperanza al destino del alma humana[7]. Frente a lo desconocido, Sócrates tiene la necesidad de construir un cuadro cósmico que cumple la función de un mito, porque son los mitos los que pueden dar esperanza ante lo incierto de la muerte. En definitiva, este mito cósmico asume, en palabras de Blumenberg, la función de "fortificar, al final, la esperanza del alma virtuosa de recibir un premio acorde con sus merecimientos" (2008: 249).

Hasta aquí advertimos que, para Blumenberg, la cosmología socrática permanece dentro del ámbito de la filosofía natural de la escuela jónica. Sin embargo, en Sócrates se observa un cambio en la actitud del ser humano con respecto a ese cosmos. A excepción del *Fedón*, la curiosidad teórica del ser humano se ocupa principalmente de los asuntos ligados a la *polis*. En el siguiente apartado observaremos cómo, según Blumenberg, Aristóteles realiza una crítica a la filosofía natural de Sócrates que lo lleva a modificar tanto la concepción

---

7 Para profundizar sobre la cuestión del mito en Blumenberg, ver el artículo de Franco Patuto en la próxima sección.

del cosmos como la curiosidad teórica del ser humano frente a ese cosmos.

ARISTÓTELES: CURIOSIDAD INFINITA Y FELICIDAD

Una de las citas que destaca Blumenberg para comprender la curiosidad teórica aristotélica es la que da comienzo al libro primero de la *Metafísica*: "todos los hombres por naturaleza desean saber" (Aristóteles, 2003: 69). Con esto, nuestro filósofo quiere mostrarnos la distancia entre la actitud del ser humano frente al cosmos que presenta Sócrates en el *Fedón* y la actitud que desarrolla Aristóteles en su *Metafísica*. Mientras que para el primero la curiosidad teórica recurre al cosmos ante la necesidad de brindar cierta esperanza frente a lo desconocido, para el segundo la curiosidad teórica no está vinculada con ninguna necesidad, sino que se encuentra contenida en la esencia natural del ser humano.

Además del cambio de actitud que Blumenberg observa en Aristóteles, hay una cuestión que especifica aún más la curiosidad teórica aristotélica. Se trata de la proximidad entre saber (*theoría*) y felicidad (*eudaimonía*). Para Aristóteles, la vida volcada hacia la curiosidad teórica es sinónimo de una vida de felicidad y satisfacción[8]. El conocimiento teórico otorga libertad y esto permite la autorrealización del ser humano en la tierra. Es decir que la curiosidad teórica, y en consecuencia, la contemplación del cosmos, no se encuentran supeditadas a las necesidades de la vida humana, sino que más bien constituyen una finalidad por sí.

Ahora bien, para Blumenberg, la conexión entre saber y felicidad se explica a partir del vínculo que Aristóteles establece entre *theoría* y razón divina:

> Cuando Aristóteles dice, en otro lugar, que una vida de pura *theoría* y, con ello, de felicidad completa trasciende las fuerzas humanas y solo se hace posible mediante la razón divina que *habita* en el hombre, esto no significa precisamente que se establezca un límite a las aspiraciones humanas sólo superable incurriendo en una *impiedad* (en una *hybris*) ni que se rebase lo adecuado a su esencia, sino que, dada la concepción griega de lo divino, se apela a una vida que se *autodiviniza*, cuya posibilidad reside en la propia naturaleza humana (Blumenberg, 2008: 254).

---

8 Sobre el final veremos que para Blumenberg el ingreso a la Modernidad significa el trastocamiento entre felicidad y saber. Acerca de la relación entre ambas, Aristóteles la desarrolla en su *Ética a Nicómaco*.

Según Blumenberg, para el filósofo estagirita el saber humano puede orientarse más allá de las cuestiones relativas a la *polis* porque en el ser humano habita la razón divina. Por esta razón, el ser humano puede conocer la totalidad del cosmos. Este argumento le permite, en primer lugar, rechazar las críticas a los límites del intelecto humano que le impedirían conocer el cosmos. Y, en segundo lugar, le otorga la posibilidad de comprender la felicidad como vida dedicada a la búsqueda de ese saber.

En relación con el cosmos aristotélico, Blumenberg aclara en su *Paradigmas para una metaforología* que la metafórica cosmológica de Aristóteles no está construida según el esquema centro-periferia, sino según el esquema arriba-abajo. La Tierra permanece estática y en el centro de un cosmos dividido entre una región supralunar y otra sublunar[9]. En esta última región se encuentra ubicado el ser humano. Éste, a pesar de que contiene por naturaleza una razón divina que le permite volcarse a la curiosidad teórica, no ocupa ningún rol central en la ordenación de este cosmos. Todo lo que el ser humano necesita se encuentra a su disposición en la naturaleza sublunar, pero nada de lo que está ahí es por causa suya. En suma, coincidimos con González-Cantón cuando señala que "ni en Platón ni en Aristóteles el universo físico está al servicio del hombre" (2004: 75). Hacia el final de los párrafos dedicados a Aristóteles, Blumenberg destaca que hay una distancia evidente entre el filósofo griego y la inmediata recepción de su obra, específicamente en lo concerniente al cosmos y a la ubicación del ser humano en éste. Es la escuela estoica la que recupera el esquema cosmológico aristotélico pero realizando algunas revisiones de sus presupuestos.

ESTOICISMO: DOGMATISMO METAFÍSICO Y APATÍA

Como hemos visto, en Aristóteles, aunque la Tierra constituye el centro estático del cosmos, el ser humano no posee ningún papel central en ella. Al respecto, Franz J. Wetz (1996) señala que los estoicos recuperan la Tierra aristotélica pero le agregan un valor metafísico. Al ubicarla en el centro del cosmos, también le atribuyen al ser humano un puesto privilegiado. Por ello, Blumenberg (2008) afirma que son los estoicos los primeros en hacer de la cosmología geocéntrica un diagrama antropocéntrico donde el ser humano se ubica como el espectador privilegiado del mundo.

---

9 A la división del cosmos entre mundo supralunar y mundo sublunar, González-Cantón la denomina "resto platónico" (2004: 74) en relación a la alegoría de la caverna.

Ahora bien, el estoico considera al cosmos en un sentido teleológico, según el cual todo lo que se encuentra contenido en él posee un fin en sí mismo que siempre se realiza. Por esta razón, deposita una completa confianza en su realización. Y es debido a esta confianza que el ser humano modifica su actitud con respecto al cosmos: "la confianza en el trasfondo teológico, hipotetizado como *pronoía* y *lógos*, posibilita la adopción de la *indiferencia* respecto a todo lo que le pueda venir al hombre de fuera" (Blumenberg, 2008: 256). En contraposición con Aristóteles, quien identifica en la contemplación la razón de la felicidad humana, la plena seguridad estoica con respecto al despliegue de éste produce en el ser humano una actitud de indiferencia en relación al conocimiento cosmológico. A esta confianza estoica en una cosmología teleológica, Blumenberg la identifica como un dogmatismo metafísico.

A su vez, el dogmatismo metafísico, que implica una actitud de indiferencia frente al cosmos, permite que el ser humano se dedique a conocimientos relacionados únicamente consigo mismo[10]. Con esto en mente, Blumenberg afirma que "esta posibilidad de reserva teorética acotaría la interioridad del sujeto como una esfera de pura autodisponibilidad" (2008: 257). En efecto, para el sabio estoico, el ansia de saber que arroja a los seres humanos a la contemplación del cosmos constituye un "pecado teorético original" (2008: 257). A diferencia del sabio aristotélico, el sabio estoico mantiene una prudencia teórica que hace que obre pausadamente al emitir un juicio sobre el cosmos.

Con este panorama, no es casual que Blumenberg haga referencia a un escrito de fuerte influencia estoica titulado *Sobre el cosmos* que fue apócrifamente adjudicado a Aristóteles. Se trata de un texto atribuido a Aristóteles, porque contiene la aspiración a que el conocimiento filosófico se eleve hacia la contemplación del cosmos:

> Pese a la indudable influencia estoica que hay en él, la atribución del escrito *Sobre el cosmos* a Aristóteles tiene una justificación fundamental: el *pathos* de la verdad cosmológica representa un fenómeno históricamente retrasado, un intento de reaccionar ante la desilusión y la resignación cuyo sello lleva de manera indudable la filosofía helenística, en sus distintos sistemas y escuelas (2008: 256).

---

10 Aquí se puede observar un punto de acercamiento con la indiferencia socrática frente al cosmos, identificada, de acuerdo con Blumenberg, por Platón y Jenofonte. Ahora bien, mientras que para Sócrates la indiferencia reside en la inutilidad de la naturaleza para la vida en la *polis*, para los estoicos radica en la plena confianza en la naturaleza.

Esta frase nos muestra la actitud frente al cosmos que caracteriza a todo el periodo helenístico desde los estoicos hasta los escépticos, a saber: la desilusión que se expresa bajo diversos modos. En el estoicismo como apatía, en el epicureísmo como indiferencia y en el escepticismo como resignación. En suma, tal como indica Blumenberg, los estoicos comprenden al cosmos como una totalidad armónica y teleológicamente ordenada que produce en el ser humano una actitud de apatía hacia su contemplación. En el próximo apartado desarrollaremos brevemente cómo los epicúreos conciben al cosmos de una forma completamente distinta pero conservando la actitud de los estoicos.

EPICUREÍSMO: ATOMIZACIÓN CÓSMICA E INDIFERENCIA

En *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas,* Wetz presenta al epicureísmo como una escuela atomista. El cosmos es considerado una realidad compuesta por numerosos átomos que se mueven en el espacio vacío uniéndose y separándose entre sí. Más allá de los átomos, de su movimiento y del espacio vacío entre ellos, no hay nada más en la composición de la realidad. A diferencia de los estoicos que divinizaban el cosmos por su perfecto orden, los epicúreos rechazan cualquier camino que conduzca a la admiración de la totalidad. En efecto, "el universo es para ellos un hecho neutral" (Wetz, 1996: 142).

Blumenberg identifica a Epicuro como el primero en definir a la curiosidad como una enfermedad. Puesto que no hay nada más allá de la realidad, los seres humanos deben responder con indiferencia "a todas las teorías posibles acerca de los fenómenos de la naturaleza que rodean al hombre" (2008: 263). Como señalamos anteriormente, la indiferencia es la actitud que singulariza a Epicuro y al epicureísmo en relación con el cosmos. En el apartado "La indiferencia de los dioses de Epicuro", Blumenberg se encarga de contraponer esta actitud con la que Aristóteles presenta en su *Metafísica*. La vinculación aristotélica entre saber y felicidad se encuentra enfrentada a la noción de saber que predican los epicúreos. De acuerdo con nuestro filósofo alemán, el epicureísmo fomenta una economía del conocimiento que implica eliminar toda incertidumbre subjetiva sin pretender construir un saber objetivo. Por eso, tanto la física, como la teología y la ética del epicureísmo se asimilan en la intención de neutralizar la relevancia de los fenómenos naturales. Dicho esto, se entiende que para los epicúreos los seres humanos no desean saber por naturaleza, como lo establecía Aristóteles, sino todo lo contrario. La curiosidad teórica supone una pulsión fatal "que induce a violar los límites existentes entre las esferas humana y divina" (Blumenberg, 2008: 264). El cosmos del epicureísmo carece de una fundamentación racional, de modo que el ser humano no encuentra razón alguna para admirarlo. Contrario al

postulado aristotélico que vincula el saber a la felicidad, "el epicúreo es un observador tan distanciado de la felicidad como de la desgracia del mundo" (Wetz, 1996:143).

En este marco, Blumenberg destaca la *Carta a Pitocles* de Epicuro en tanto allí el filósofo griego se dedica a estudiar los fenómenos astronómicos:

> El tratamiento de los fenómenos meteóricos y estelares se distancia de todo afán de saber y se propone como su fin principal excluir la infección de lo emocional por parte de un mundo celeste que presenta aún señales más o menos míticas. Lo que quiere este filósofo es transmitir, sobre todo, una *ataraxia,* una despreocupación por el mundo, no una ciencia del mundo (2008: 264).

Aquí encontramos otro argumento que nos permite captar la actitud frente a la curiosidad teórica de los epicúreos. La *ataraxia*, es decir, la ausencia de deseo, conduce a una actitud despreocupada con respecto al significado del cosmos. Frente a las diversas hipótesis acerca de los fenómenos estelares y meteóricos que recogen de sus antecesores, los epicúreos no establecen ninguna preferencia. Tomar partido por alguna de estas alternativas implicaría arrojarse a la incertidumbre, puesto que no es seguro que esa convicción sea cierta. En la medida en que la incertidumbre genera temor o esperanza, los epicúreos rechazan toda alternativa. De esta manera evitan cualquier infección emocional que pudiera afectarlos en el intento de indagar en el significado del cosmos.

En suma, el rechazo de toda posibilidad de ser afectados por emociones, sumado a la suposición de que el cosmos le es indiferente a los seres humanos, produce en los epicúreos la misma actitud de indiferencia que los estoicos con respecto al cosmos.

ESCÉPTICOS: INCERTIDUMBRE FRENTE A LA VERDAD Y RESIGNACIÓN

Las páginas de *La legitimación…* dedicadas a los griegos y el desarrollo de la curiosidad teórica finalizan con el apartado "Un resto de confianza cósmica en el escepticismo". Allí, Blumenberg define al escepticismo como la escuela helenística que "sistematiza de la forma más decidida la decepción del espíritu ante las grandes exigencias de verdad puestas en el mundo por la filosofía" (2008: 269). En Platón y Aristóteles hay una vinculación entre saber y verdad. La filosofía clásica se encarga de conducir a los seres humanos a la verdad. Las distintas escuelas helenísticas modifican este postulado básico de la filosofía clásica y establecen que la filosofía no responde a los interrogantes con la verdad sino, más bien, con previsión. De acuerdo con

Blumenberg, la previsión es la actitud filosófica fundamental que caracteriza a las tres escuelas helenísticas y a su relación con la realidad.

En el caso particular de los escépticos, la previsión evidencia una actitud prudente en relación a la curiosidad teórica. A diferencia de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, para quienes la filosofía debe colmar las necesidades derivadas del ansia de saber, Blumenberg observa que para las escuelas helenísticas la filosofía cumple una función terapéutica. La función terapéutica de la filosofía helenística implica deshacerse de la pretensión de adquirir la verdad que constituía el fin de la filosofía clásica. De este modo, el escepticismo no significa solamente una revuelta de los hijos contra los padres, sino que es "la respuesta ante la distancia cada vez mayor entre los hombres y la verdad" (Blumenberg, 2008: 271).

Por otra parte, al igual que las otras escuelas helenísticas, el escepticismo desarticula la relación que existía entre felicidad y *theoría*. Puesto que el escéptico es incapaz de afirmar o negar la veracidad de los fenómenos que lo rodean, renuncia a indagar acerca de la verdad cosmológica. La función terapéutica de la filosofía, como señala el filósofo alemán, apunta a suprimir toda búsqueda de la verdad, porque su incertidumbre última produce preocupación en el ser humano. En sintonía con el epicureísmo, el escepticismo asocia la felicidad a un estado de salud entendida como ausencia de toda perturbación del ánimo. Pero con ello, el escepticismo se resigna a conocer el *kósmos* y se aboca a apartarse de todo aquello que obstaculiza su salud: "[l] a función terapéutica de la filosofía implicaría el que ella misma no tenga, en absoluto, ninguna relación con la esencia de la vida feliz, sino que se limite a presentar una técnica para apartar lo que la obstaculiza" (Blumenberg, 2008: 271).

Según Blumenberg, la consecuencia de esta resignación escéptica al conocimiento de la verdad cosmológica es la entrega a la inmediatez de la vida, que presupone, sin embargo, un resto de confianza cósmica:

> La abstención, como máxima escéptica, sería, en comparación con el sentido voluntarista que tiene en la lógica estoica, más bien, un dejarse a la inmediatez de la vida, respondiendo a lo más cercano sin reservas. Pero en este dejarse a la vida, a la que incluso la máxima de la ataraxia impondría una anticipación dogmática, se hace valer un motivo de su posibilidad que sin la confianza griega en el kósmos no hubiera adquirido su solidez (2008: 275).

La resignación del escéptico implica una entrega a la inmediatez de su propia vida, hacia la interioridad de su estado de ánimo. Sin embargo,

no puede prescindir de la creencia en la existencia de un cosmos. A pesar de que el escepticismo pone en duda la legitimidad de la curiosidad teórica, permanece, con todo, dentro del ámbito de la cosmología griega.

CONCLUSIÓN: RECHAZO MEDIEVAL Y REHABILITACIÓN MODERNA

Hasta aquí, elaboramos el recorrido que muestra los diversos modos en que se despliega la curiosidad teórica en la Antigüedad, desde los filósofos naturales de la escuela jónica hasta la escuela escéptica del helenismo. En un primer momento, como hemos observado en el primer apartado, los filósofos de la escuela jónica van a volcar su curiosidad hacia el cosmos en búsqueda de aquel principio u origen de la naturaleza. Como se deja ver en el siguiente apartado, con Sócrates la concepción cósmica permanece inalterada y, sin embargo, su actitud hacia ella se modifica: abocado a los asuntos humanos de la polis, la indagación sobre el cosmos pierde todo atractivo. Pero esta actitud se revierte en Aristóteles. Tal como hemos mostrado en el tercer apartado, la conexión que Aristóteles establece entre saber y felicidad devuelve su atención hacia el cosmos como dimensión necesaria del conocimiento y de la felicidad del ser humano. Esta actitud de curiosidad frente al cosmos que caracterizó al período clásico de la filosofía griega queda finalmente atrás cuando se observan las reflexiones de los filósofos griegos del período helenista. Tanto el estoicismo, como el epicureísmo y el escepticismo se asemejan en su indiferencia frente al cosmos, aunque por motivos diferentes. Como se ve en esos últimos tres apartados, los estoicos depositan tal grado de confianza en la teleología cósmica trazada por Aristóteles, que consideran absolutamente innecesario indagar en ella. Por su parte, los epicúreos abandonan esta confianza: para ellos el cosmos es tan solo una multiplicidad de átomos que se conservan neutrales ante los seres humanos y, en la medida en que la curiosidad y el intento de conocer solo generan incertidumbre en nosotros, conviene mantenerse indiferente frente al cosmos. No muy distinta será la actitud de los escépticos frente al cosmos: apoyados sobre la idea de que el conocimiento no garantiza ningún acceso a la verdad, entienden que la búsqueda de una verdad en el cosmos tan sólo genera incertidumbre y preocupación, perturbando así el ánimo de los seres humanos. Por ello se dedican a vivir de acuerdo a la inmediatez de la vida, buscando evitar el contacto con cualquier cosa que pueda perturbar su ánimo. Así, entonces, las tres escuelas helenísticas dan cuenta de un giro hacia la interioridad, cuyo máximo exponente es el escepticismo, que luego será recuperado por el cristianismo, en especial por San Agustín. Ahora bien, tal como Blumenberg se encarga de dejar en claro, aun cuando

las escuelas helenísticas hayan proclamado evitar todo contacto con el conocimiento del cosmos, en ellas todavía permanece un resto de confianza en su teleología que da cuenta de la especificidad de este período de la historia de la filosofía.

Las consecuencias derivadas del escepticismo fueron recogidas por Agustín de Hipona. Al respecto, Blumenberg nos muestra en el apartado "Un resto de confianza cósmica en el escepticismo", que dicho pensador retoma del escepticismo aquello de que la felicidad no está asociada con la búsqueda del conocimiento teórico. En efecto, para el teólogo medieval, la curiosidad teórica posee una connotación negativa. Ella es incluida entre los vicios y es considerada "una inquietud que sobrepasa los límites de lo humanamente necesarios" (Wetz, 1996: 33). A diferencia del postulado aristotélico, la felicidad no se encuentra vinculada al saber, sino todo lo contrario: "la creencia se iba a convertir en una nueva condición para la felicidad, ya no impugnable desde el punto de vista escéptico ni necesitada de ninguna garantía terrena" (Blumenberg, 2008: 270). Intentar sobrepasar los límites de lo humanamente posible implica transgredir la voluntad divina. De acuerdo con Fragio, la reformulación de la noción de cosmos significa la eliminación de la apertura "en beneficio de una pujante preocupación por la salvación" (2010: 111). En definitiva, como la realidad es el resultado de la voluntad de Dios, el ideal de vida cristiano supone llevar adelante una vida humilde orientada a la preocupación por la salvación[11].

Finalmente, el ingreso en la Modernidad supone la caída de la garantía que la presencia de Dios le ofrecía al ser humano. Por esto, el ser humano inicia un proceso de autoafirmación vinculado al desarrollo técnico-científico. El desarrollo de este proceso tuvo lugar en parte por una rehabilitación de la curiosidad teórica propia de la filosofía clásica. Los modernos retornan a la valoración positiva de la curiosidad teórica pero desde un punto de vista totalmente distinto al de la concepción griega. La Modernidad quiebra la vinculación aristotélica entre saber y felicidad. El saber moderno no guarda relación alguna con la felicidad; de hecho, si el moderno se aproxima a la curiosidad teórica no es porque desea ser feliz sino más bien porque "el saber otorga poder" (Wetz, 1996: 34). A diferencia del pensamiento antiguo, que posee una relación armónica con la naturaleza en la cual habita, la Modernidad establece una relación de dominio sobre la naturaleza. Así, con el desarrollo de la ciencia moderna el ser humano abre un nuevo horizonte, a distancia tanto de la antigüedad griega como del

11 Un desarrollo detallado sobre el rechazo de la curiosidad durante el periodo cristiano-medieval, *cfr.* Wetz (1996).

cristianismo. Si el griego, con mayor o menor entusiasmo, se considera parte de una naturaleza en la cual habita y a la cual intenta comprender y el cristiano se sustrae de él completamente para posar sus ojos en un mundo más allá de los ojos, el ser humano moderno devuelve su mirada al mundo con ojos suspicaces: ahora habita un mundo infinito, una realidad absoluta que lo acecha y lo pone en peligro y a la cual es preciso transformar en un medio disponible para el cumplimiento de sus fines.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (2003). *Metafísica.* Madrid: Gredos.

Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza

Beresñak, Fernando (2018). "La oscura politicidad de la sabiduría (aproximaciones a las leyes y poderes cósmicos)" en *Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N.14.*

Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta

Blumenberg, Hans (2009). *La risa de la muchacha tracia*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Laercio, Diógenes (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.* Madrid: Alianza.

Fragio, Alberto (2010). "La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*" en *Res publica, N. 23.*

Fragio, Alberto (2013). *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg.* Vignate: Lampi di Stampa.

González-Cantón, César (2004). *La meteorología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial.* Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, España.

Jaeger, Werner (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega. Libro Segundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas.* Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Gonzalo Ricci Cernadas

HANS BLUMENBERG Y SPINOZA: AUTOAFIRMACIÓN Y AUTOCONSERVACIÓN

INTRODUCCIÓN

Hacer del conflictivo y esquivo concepto de la secularización algo más determinado y conciso era el objetivo de Blumenberg en su *magnum opus La legitimación de la Edad Moderna* [1966]. El campo de aportes respecto de cómo debe entenderse la secularización se encontraba ciertamente ocupado. Carl Schmitt, en su *Teología política* [1922], decía que los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. Karl Löwith, en *Historia del mundo y salvación* [1949], mostraba que la filosofía de la historia se encontraba en plena deuda con los presupuestos teológicos que refieren a la salvación. Hannah Arendt, en *La condición humana* [1958], postulaba una desmundanización propiamente moderna por la cual el hombre se arrojaba a sí mismo con la misma intensidad que anteriormente se arrojaba al más allá trascendente.

En este campo, como dijimos, ya ocupado y plagado de interpretaciones, Blumenberg intervendrá para decir que hay una enajenación del significado y de la función originaria de los conceptos teológicos. Y esto en un sentido que no implica ni afirmar una continuidad pura ni una ruptura clara entre la Modernidad y las eras predecesoras. La apuesta de Blumenberg es la de insistir en el hecho de que la Modernidad responde a preguntas heredadas del medioevo. Esas preguntas habrían persistido mientras que sus respuestas no. De esta manera,

puede vislumbrarse que de lo que trata la Modernidad es de reocupar las formas externas de la teología medieval al mismo tiempo que alterar su contenido. La Modernidad, entonces, habría dado respuesta a una cuestión premoderna: la caída de la escolástica religiosa como fundamento y su conversión en absolutismo teológico, esto es, la concepción de un Dios omnipotente y libre. De ahí la especificidad propia de la Modernidad, que no es una ruptura respecto de la Edad Media, sino una respuesta a ciertas discusiones e inquisiciones presentes en ésta. De esta manera, el fracaso del medioevo por resolver discusiones que le son inmanentes deriva en “un colapso que generaría la trasposición a la inmanencia de todas las cuestiones que habían quedado sin resolver y, con ello, la inversión de la atención primordial del ser humano de lo divino a lo mundano” (García-Durán, 2017: 147).

En particular, consideramos que puede hacerse un estudio focalizado no sólo sobre un tema sino que también sobre un autor que ocupan en la obra de Blumenberg un lugar específico y particular pero no por ello menos importante en relación con sus postulaciones teóricas. En lo que refiere a lo primero, aludimos a los tópicos de la autoafirmación y de la autoconservación; en lo que se relaciona a lo segundo, hablamos del filósofo holandés Baruch Spinoza.

Así las cosas, este artículo buscará indagar en dos conceptos de suma importancia en la obra de Blumenberg como lo son la autoafirmación y la autoconservación. El objetivo será ganar claridad conceptual para estos dos elementos. Para ello, se utilizará como principal insumo bibliográfico *La legitimación...* como así también otro artículo del autor, intitulado “Autoconservación e inercia. Sobre la constitución de la racionalidad moderna”, en el que dicho autor presta mayor atención a la noción de la autoconservación. Será en este artículo donde detectaremos que Blumenberg realiza un abordaje interesante y peculiar del concepto en la obra de Spinoza, lo que a su vez, creemos, informa la propia manera en la que conceptualiza su propia noción de autoconservación.

Por los motivos expuestos, el presente artículo se compondrá de tres partes. En la primera se aprehenderá la noción de autoafirmación tal y como la misma se despliega en *La legitimación...*[1]. En un segundo momento, se procederá con la precisión del término de autoconservación en la magna obra recién citada. Finalmente, se procederá a indagar si en “Autoconservación e inercia” se pueden hallar connotaciones del concepto distintas de la obra recién citada, para lo cual será de vital importancia la manera en que el alemán explora la noción

1 Para un abordaje más holístico del tópico de la legitimidad, ver el artículo de Ludmila Fuks que se encuentra en el presente volumen.

en relación con el pensamiento de Spinoza. Es así que subtiende al presente artículo la hipótesis de que en "Autoconservación e inercia" puede encontrarse una noción de autoconservación distinta a la que figura en *La legitimación...*, lo cual tiene un gran impacto en la forma en que Blumenberg conceptualiza la Modernidad.

AUTOAFIRMACIÓN EN *LA LEGITIMACIÓN DE LA EDAD MODERNA*

Ahora bien, lo importante es esclarecer lo siguiente: en el decir de Blumenberg la forma en que la Modernidad contesta a esta problemática persistente de tiempos medievales relacionada con la caída de la escolástica como fundamento es a través de la denominada tesis de la autoafirmación del hombre. Como afirma González-Cantón, se trata de que la Modernidad da, para Blumenberg, una respuesta concluyente al Medioevo, es "la superación definitiva de la gnosis" (2004: 118). ¿A qué nos referimos con ello? La autoafirmación humana frente a los absolutismos teológicos medievales remite a una reacción especular ante la potencia absoluta divina. "En el momento en que desaparece la fiabilidad de Dios, en que su omnímodo poder subyuga en toda su virtualidad la acción del hombre, en que el mundo pierde su prefijado orden tradicional y el hombre queda despojado de su importancia, en ese mismo momento" (Wetz, 1996: 31): el hombre abandona la metafísica y se concentra en sí mismo. Abandonado, el hombre se afirma a sí mismo y se yergue como fundamento absoluto. Por eso puede decirse, con Frade Blas, que "[e]l absolutismo teológico es motivo directo de la autoafirmación moderna, legítima y legitimada por ese mismo absolutismo" (2015: 186). De lo que se trata es, ahora, de afirmar la potencia de la razón humana como medida de orden y fuente de valor en el mundo. Para citar las palabras del hanseático:

> La autoafirmación no significa aquí, pues, la pura conservación en el plano biológico y económico, del ser vivo que es el hombre mediante los instrumentos disponibles a su naturaleza. Significa todo un programa existencial, donde el hombre inserta su propia vida en una situación histórica concreta y donde él se hace su propio esbozo sobre cómo quiere acometer esta tarea y aprovechar sus posibilidades dentro de la realidad circundante. Tiene lugar un cambio fundamental en la comprensión del mundo y en las esperanzas, valoraciones e interpretaciones que aquélla implica, un cambio que no es simplemente una suma de hechos de la experiencia, sino todo un compendio de anticipaciones, las cuales determinan, a su vez, el horizonte de posibles experiencias y su interpretación y contienen los datos de lo que esto significa para el hombre en relación con el mundo. (Blumenberg, 2008: 136).

La autoafirmación, entonces, remite a un paradigma histórico y epocal en el que el hombre detenta el privilegio respecto de cómo debe ser comprendido el mundo: él lo interpreta y lo valora (modificándolo con su propia interpretación). A su vez, el hombre tiene a cargo la planificación y la dirección de sus actividades y sus tareas. La pregunta por la maldad del mundo y las catástrofes, antes sostenidas y refutadas por la teogonía, son asumidas ahora por el hombre. Enfrentado al caos del mundo, éste debe hacerse de herramientas que le permitan afrontarlo.

Así es que aparecen tanto la ciencia como también el arte como formas de la autoafirmación. Pero se trata de ciencia y arte entendidos como técnicas, esto es, prácticas con el objetivo de que los hombres se afirmen a sí mismos en detrimento de la naturaleza. El dominio de la técnica con la finalidad de enfrentar a la naturaleza es la compensación obtenida por el hombre ante la pérdida del suelo teológico. La curiosidad atestigua este cambio: con la existencia del fundamento divino, la curiosidad del hombre se reducía meramente a la contemplación del mundo para confirmar la armonía del orden natural. Ahora, ante la caída de este fundamento, la curiosidad deviene un instrumento para asegurar la supervivencia del hombre frente al azar del mundo. La ciencia, entonces, es concebida como una técnica que permite lograr la estabilidad y afianzar el dominio sobre la naturaleza. Ese es el tan mentado absolutismo de la realidad[2], analizado pormenorizadamente por Wetz (1996) a lo largo de distintas obras de Blumenberg pero que en *La legitimidad…* aparece designando a la naturaleza como "una realidad fría y nada de fiar" (1996: 79) y que, por lo tanto, debe ser domeñada por la ciencia moderna. La ciencia, en este sentido, permite mantener a raya a la ingobernable naturaleza y ponerla al servicio del hombre. La Modernidad, signada por el acontecimiento de la autoafirmación, se trataría entonces de una época que afirma al humanismo, la tecnificación y el dominio de la naturaleza.

LA NOCIÓN DE AUTOCONSERVACIÓN

El concepto de autoconservación se encuentra inextricablemente ligado al concepto de autoafirmación. Es de esta manera que, por ejemplo, Frade Blas puede afirmar que "[s]i para la Modernidad se reserva el postulado de la autoafirmación en lugar de la mera autoconservación se debe a la radicalidad de la exigencia surgida de y reclamada por el

2 Al respecto, ver el artículo de Ricardo Laleff Ilieff.

absolutismo teológico" (2015: 191). ¿Pero que es la autoconservación? Para ello, vayamos a *La legitimación*...:

> La autoconservación es una característica biológica, y el hombre, en cuanto ser vivo que ha aparecido sobre el escenario del mundo deficientemente equipado y adaptado, necesitó desde sus comienzos de medios de ayuda, de instrumentos y procedimientos técnicos para asegurar así sus necesidades vitales más elementales. Pero, en relación con esta naturaleza del hombre, el instrumental de la autoconservación permaneció constante durante largos períodos de tiempo y con un abanico de variantes mínimas. Parece que a lo largo de largas etapas de su historia el ser humano no ha visto su situación en el mundo como una situación de carencia de lo fundamental y de necesidad física. (Blumenberg, 2008: 136).

Como puede apreciarse, la autoconservación aparece aquí definida en términos que hacen a la biología del hombre, esto es, a su capacidad de perdurar físicamente en el mundo ante las distintas amenazas del exterior y a sus exigencias de índole fisiológica. Lo interesante del análisis de Blumenberg es que, pesar del estado de precariedad en el que el hombre existía, durante la historia éste pareció ver sus necesidades biológicas, si bien mínimas, cumplimentadas satisfactoriamente y con creces. Dicha situación menesterosa en la cual el hombre vivía y, a su vez, debía conservarse a sí mismo, esto es, a debía autoconservarse, era, por así decirlo, la "exigencia del guión, que es exigencia de supervivencia y autoconservación" (Blas, 2015: 202), en tanto en cuanto "que la omnipotencia de Dios ha empujado al mundo hasta la más absoluta contingencia y por tanto a la más absoluta precariedad e inseguridad, el hombre se ve obligado, existencialmente, a buscar instrumentos que le permitan superar tal contingencia" (Frade Blas, 2015: 202).

Es en este sentido que autoafirmación y autoconservación van de la mano: cuando el absolutismo teológico ha caído como fundamento del orden de la realidad del hombre y éste ha debido valerse por su cuenta para proponerse a él mismo como fundamento, dicho movimiento ha de haber implicado también el esfuerzo por cuidar de sí mismo, esto es, por autoconservarse. La autoconservación ya no dependía de un fundamento ultraterreno, de basamento teológico, sino que se derivaba ahora de la propia responsabilidad del hombre en tanto afirmador de su suelo. Así, él se encuentra a cargo de su cuidado biológico. Por dicho motivo, al volverse consciente de su fragilidad ante el mundo hostil que lo rodea y lo amenaza de manera constante, se sirve de la ciencia y de la técnica como instrumental indispensable para gobernar a la naturaleza y proporcionarse una

seguridad sin la cual no podría de ninguna manera perseverar en el mundo[3].

Como dijimos, al autoafirmarse el hombre se hace consciente de la peligrosidad que la naturaleza cifra para sí mismo, el hombre utiliza la ciencia con el objeto de dominar a la naturaleza para que ésta le sirva y le proporcione, antes que motivos de dudas y miedos, beneficios. Entiéndase bien el orden de los factores: con la caída del absolutismo teológico emerge aquello que había permanecido soterrado y latente, el peligro de la naturaleza y la presencia de un mundo hostil: la autoafirmación humana es la respuesta a este cambio de condiciones. De esta manera, la autoconservación sigue la misma senda esbozada en el apartado anterior a cuentas de la autoafirmación: la autoconservación usa a la ciencia y a la técnica como instrumentos para sujetar al mundo, elevarse por encima de éste y obtener utilidades de ella. Ésa es la relación que la autoconservación instaura con el mundo y la naturaleza en *La legitimación*…

SPINOZA Y LA AUTOCONSERVACIÓN

Aunque sea un detalle insular, en *La legitimación*... Spinoza es mencionado apenas en una nota marginal, ni siquiera de la propia letra de Blumenberg, sino en función de una carta que Henry Oldenburg le dirige al filósofo holandés. Ahora, distinta es la preponderancia que tiene la figura de Spinoza en un artículo de Blumenberg publicado en alemán en 1970 y que podemos traducir como “Autoconservación e inercia. Sobre la constitución de la racionalidad moderna”. El concepto de la autoconservación, cumpliendo un rol similar al que los fósiles tienen para la formación geológica, dice nuestro autor, tiene un papel central en relación a la formación histórica. La autoconservación muestra la persistencia de la pregunta por la dependencia del mundo a partir de su creación, esto es, el hecho de que los hombres se conserven a sí mismos da cuenta de que hay una patencia de una interrogante respecto a de qué depende el mundo una vez que éste ha sido creado. La Edad Media, como sabemos, imputará a Dios la creación del mundo a partir de la nada y afirmará que Dios habrá creado al mundo contingencia mediante: algo proviene de la nada y es sostenido por la voluntad divina. Dios y el mundo se encuentran mediados entonces a través del principio trascendente: Dios conserva al mundo de forma trascendente: Dios inyecta movimiento al mundo y exige que cada movimiento encuentre una causa particular.

3 Sobre el tema de la técnica, consultar el trabajo de Gonzalo Manzullo presente en el libro.

Pero esa metafísica voluntarista y trascendente que sirve de base a la concepción del mundo llega a su fin a partir de la Modernidad. El voluntarismo divino es sustituido con la afirmación de la totalidad realizada de lo posible, la postulación de que la realidad es equiparable a la perfección. Esto mismo afirma Spinoza, y es por ese motivo que en este artículo Blumenberg sostiene explícitamente que el monismo de Spinoza es la culminación de esta tendencia que equipara realidad con perfección. De hecho, en la definición 6 de la segunda parte de la Ética, Spinoza afirma: *realitas seu perfectio* (realidad o perfección), la realidad concebida positivamente, sin una falta o resto que se le pueda ser asignada: la realidad es siempre aquello que ella puede ser en virtud de la necesidad de su naturaleza propia y no de un ideal trascendente respecto del cual siempre se situaría a una distancia imposible de ser salvada y que la determinaría de forma negativa.

Ubicar a Spinoza en las antípodas de esta concepción medieval implica, así, distanciarse de la lectura de Wilhelm Dilthey. Para Dilthey, Spinoza sería el máximo representante de la corriente racionalista y universalista y un heredero de la tradición estoica de la autoconservación. De manera afín a los teólogos medievales, los estoicos entendían la conservación como una forma natural predeterminada, es decir, se preocupaban por cómo las entidades individuales del mundo se conservaban frente al vacío existente por fuera de sus contornos. A ojos de Blumenberg, en Spinoza puede verse un quiebre tanto de la tradición de los estoicos como de la teología medieval, a partir de su concepto de autoconservación encarnado en el *conatus*, el cual es precisado en la proposición 7 de la tercera parte de la Ética de la siguiente manera: "el conato, con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma" (Spinoza, 2000: 133). El *conatus* es esta tendencia de cada cosa por perseverar en su ser, de conservarse a sí misma. Si el vivir según la naturaleza estoico dejaba lugar, de acuerdo a Blumenberg, a la contradicción, en tanto precisaba que uno tenía que vivir de acuerdo a su naturaleza (esto es, la propia) como así también a la naturaleza (distinta o separada de la propia), el *conatus* spinoziano solo daba lugar a la conservación propia, sin lugar alguno para la contradicción, porque éste es la esencia misma de cada una de las cosas de la naturaleza, no puede atentar contra ella misma ni ser comprometido. Como el concepto de inercia de Newton, el *conatus* de Spinoza impera sobre todas las cosas por igual. Dice Blumenberg:

> En su generalización abstracta, la formulación de autoconservación no tiene que ver ya con una forma de conducta, con un

> impulso orgánico, con un esfuerzo psíquico en sí. Esta formulación pierde toda implicación teleológica incluso si las inferencias hipotéticamente derivadas de esa premisa prestan a la ética y a la política su tardía apariencia teleológica. (Blumenberg, 2012: 28).

Lo interesante del concepto spinoziano del *conatus* es que recusa de cualquier tipo de noción voluntarista dirigida hacia un fin precisable de antemano, rechaza cualquier tipo de *telos*. El conato se desliga de cualquier propósito o fin. Por un lado, deja de haber un factor de decadencia interno a todas las cosas y que las hace corromper (una fatalidad interna de todas las cosas). Por otro lado, no se trata meramente de una inversión de la relación entre existencia y actividad, es decir, no se trata de que la actividad tome la posta y guíe el decurso de la existencia. La autoconservación spinozista, dice Blumenberg, desmonta esta relación al igualar la autoconservación, es decir, la esencia de la cosa, con la actividad misma de ésta.

Lo que podría hallarse, en suma, en el artículo de Blumenberg analizado en el presente apartado, es que se devela una noción de autoconservación que ya no antagoniza con la naturaleza, esto es, no la somete para asegurarse sus condiciones materiales de reproducción y supervivencia, sino que armoniza con ésta. La filosofía de Spinoza habría sido la llave que habría permitido abrir el camino para pensar este otro tipo de relación no hostil con el mundo.

CONCLUSIÓN

Como vimos, la autoconservación es un concepto que aparece en *La legitimación…* Allí se manifiesta en numerosas ocasiones, propincuo al concepto de la autoafirmación, para indicar tanto la satisfacción de los menesteres como la necesidad de estabilización frente al mundo, que no garantiza por sí mismo la identidad. En esta interpretación, si la autoconservación justifica siempre lo que es, la realidad, aún en su deformación, debe coincidir con la autoconservación. Sin embargo, ante esta aparente afinidad entre la autoconservación y autoafirmación en *La legitimación...* cabe acaso la posibilidad de preguntarse, como lo hace Tracie Matysik (2015), si en el artículo de Blumenberg que nos convoca pueda ser hallada una carga distinta de la autoconservación. Una carga ya no relacionada con la mera preservación biológica del ser humano a costas de la naturaleza, sin comprometerla ni antagonizarla, tal como aparecía en *La legitimación...*, sino que establece una relación que armoniza con la naturaleza al autoafirmarse. Una carga que permita vislumbrar, dicho con otras palabras, de manera latente y no desarrollada en el decurso contemporáneo, lo que la Modernidad podría haber sido, esto es, la Modernidad diferente y enfrentada a la

lógica de la autoafirmación[4]. La autoafirmación podría ser concebida como una corriente por la cual se afirma la propia autonomía, esto es, la fundamentación del ser humano a través de la ciencia y la tecnología. Con la autoafirmación, el hombre busca emanciparse pero al costo de mecanizar todas sus relaciones: si logra autonomía, es a través de adoptar una relación dominante con su entorno y con el mundo.

Matysik, en este sentido, emparenta la autoafirmación con lo que significó la deriva moderna del liberalismo y del individualismo atomista. La autoconservación, al no tratarse de un impulso voluntario ni de una inclinación, por su parte, daría cuenta de una lógica que se ubica en las antípodas del esfuerzo humanista de la autoafirmación. Esto implica, ciertamente que, según Blumenberg, la autoafirmación moderna presente en *La legitimación...* es una modalidad específica y especial de la autoconservacion que se diferencia de aquella otra presente en el artículo "Autoconservación e inercia", siendo la diferencia y llave a la vez la preponderancia y peso de la figura de Spinoza en el segundo. En este segundo sentido, la autoconservación descentra al ser humano y permite concebir otra forma de racionalidad moderna que habilita a pensar una forma no antagonista con la naturaleza. El carácter no orgánico ni determinado por impulsos ni teleológico de la autoconservación permitiría que esta se constituya en una alternativa racional de la Modernidad que escapa a la dominación y al antagonismo con la naturaleza y que se acerca a una concepción cooperativa de la interacción.

En suma, se trata de pensar, a partir de la autoconservación, una Modernidad informada no por la autonomía subjetiva, no por la racionalidad instrumental y dominadora, sino por una concepción donde el hombre no constituye el dato primero y donde puede vislumbrarse una racionalidad que no instrumentaliza a la naturaleza y que no implica una competencia antagonista: por establecer, en suma, una relación armoniosa con la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Madrid: Paidós.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Madrid: Pre-textos.

4 Podría acá visualizarse de forma velada una discusión sobre el devenir de la Modernidad no solo con Adorno y Horkheimer, como lo hace notar Matysik (2015), sino también, como agrega Wetz (1996), con Armstrong, Quine, Rorty, Smart, Weber, Foucault, Albert, Topitsch, Habermas y Lyotard, entre otros.

Blumenberg, Hans (2012). "Autoconservação e inércia: para a constituição da racionalidade moderna" en *Viso. Cuadernos de estética aplicada*, *N. 12*.

Frade Blas, Mario (2015). *Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica.* Tesis de Doctorado, Departamento de Humanidades: filosofía, lenguaje y literatura, Universidad Carlos III de Madrid.

García-Durán, Pedro (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*. Valencia: Institutió Alfons el Magnànim.

González-Cantón, César (2004). *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial.* Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Löwith, Karl (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.

Matysik, Tracie (2015). "Hans Blumenberg's Multiple Modernities: a Spinozist Supplement to *Legitimacy of the modern age*" en *The German Review*, *N. 90*.

Spinoza, Baruch (2000). Ética. Madrid: Trotta.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Ludmila Fuks

SOBRE SI HAY UN GUIÓN EN LA HISTORIA EN DONDE EL MUNDO ES EL ESCENARIO. APROXIMACIONES A LA PROBLEMÁTICA DEL MOVIMIENTO HISTÓRICO EN *LA LEGITIMACIÓN DE LA EDAD MODERNA* DE HANS BLUMENBERG

> "Leer lo legible significa que el destinatario no rechaza lo que a él le concierne o podría concernir, incluso aunque ya no pueda creer que allí se haga referencia a él. Esto se puede muy bien comparar con el desciframiento de la escritura de culturas desaparecidas, pues no todo lo que en ella se contenía ha sido legado a la posteridad, con ella como destinataria. La mayoría de las veces se trata únicamente de restos. Pero el historicismo ha nivelado, con toda razón, el concepto de lo susceptible de ser memorado: es digno de recuerdo lo que los seres humanos hayan pensado alguna vez; leerlo cuando puede hacerse legible constituye un acto de solidaridad que trasciende todas las épocas" (Blumenberg, 2000: 413).

INTRODUCCIÓN

Blumenberg hace su entrada en el debate sobre la secularización con su obra *La legitimación de la Edad Moderna* [1966]. Para el autor, la Modernidad contiene su propia singularidad, y por tanto su legitimidad como época. Por esto va en contra de la tesis de continuidad entre los conceptos teológicos y los de la filosofía moderna. Esta crítica gira en torno a las ideas de continuidad y discontinuidad de sustancia y función entre las épocas, echando así por tierra con la noción de la secularización. En este sentido, para el autor "[e]l *mundo* no sería una constante" por la cual "a lo largo del proceso histórico tuviera que hacer de nuevo acto de presencia" lo que ya estaba allí, "[e]sta representación ahistórica desfiguraría la autenticidad de la Edad Moderna,

hasta hacer de ella una existencia residual, un substrato pagano que simplemente habría quedado al retirarse la religión" (2008: 18).

A partir del debate sobre la secularización se han generado múltiples lecturas y una gran cantidad de literatura académica (Lübbe, 1965; Marramao, 1998)[1]. Sin embargo, aquí no nos interesa trabajar con esta "querella" (Monod, 2015) en particular, sino que, en línea con la misma, pero leyendo de modo geológico[2], la cuestión será no exponer los movimientos de lo conceptual en la historia[3], sino reflexionar acerca de cómo es que el autor está pensando las configuraciones y reconfiguraciones de la historia misma. Como expone Villacañas "[l]os conceptos con los que debemos organizar la experiencia histórica no son del todo externos al movimiento histórico" (2016: 18). Esto nos interesa particularmente porque todo pensamiento sobre la historia conlleva una forma de entender la temporalidad, en tanto categoría del tiempo social. Esto implica que toda reflexión sobre la primera es también una reflexión sobre el tiempo, porque a partir de las configuraciones temporales se construyen encadenamientos particulares que operan también en la esfera del movimiento histórico.

En esta línea, el objetivo del presente trabajo es leer cómo es que el autor está pensando en esta obra las figuraciones y reconfiguraciones históricas y su movimiento, lo cual nos va a permitir vislumbrar qué noción de temporalidad está allí operando. Blumenberg no es explícito al respecto, no expone esta configuración de forma clara y ordenada, pero es en esta obra justamente que aborda nociones como la de "época", con lo cual nos habilita la posibilidad de ubicar en ella el pensamiento sobre lo temporal. Lo que aparece entre líneas a la hora de pensar el cambio histórico es una constelación de nociones como

---

1 Para un abordaje al respecto, ver los trabajos de Franco Castorina y Miranda Bonfil.

2 Tomamos este decir de Fragio, quien expone lo siguiente: "Sin embargo, si hubiese que asociarle una metafórica específica, sin duda habría de ser una de índole geológica. No sólo debido a que su argumento central, la secularización, se preste a una peculiar metaforología del «desprendimiento» (LdN 25-33, 26-32), sino porque existen «por doquier indicios [...] de un estrato subterráneo del pensamiento» (PM 15, 51). Ya de por sí, la formación de *Die Legitimität der Neuzeit* es típicamente geológica: en ella se acumulan materiales de procedencia muy diversa depositados durante un periodo dilatado de tiempo, una suerte de sedimentación intelectual. El proceso de su escritura se extendió por más de diez años, y desde su primera versión, de 1966, a la edición completa definitiva, de 1988, media un lapso de veintidós años" (2015: 245).

3 Sobre la cuestión de la Historia Conceptual, referimos a los textos de Tomás Ferreyra y García-Durán.

la de continuidad de una "estructura dialogal" de la historia, en la cual entre las épocas se da una "reocupación funcional" en el marco de un "cambio de reparto". Un sistema de "preguntas y respuestas" por el cual se revela que las experiencias históricas cargan grandes problemáticas a las cuales se las intenta responder de diferentes maneras a través de las épocas. Para Blumenberg, la teoría de la secularización solo es posible si se considera que hay una identidad subyacente al proceso histórico, a la cual se puedan remitir los diferentes conceptos o ideas secularizadas. Ahora bien, tal identidad, para Blumenberg, no es de contenidos sino de funciones.

Para poder llevar a cabo esta lectura, presentaremos, en primer lugar, el arco teórico que en parte influyó sobre Blumenberg y estas nociones. La literatura especializada indica que el diagrama funcional está parcialmente dado por la noción de función de Cassirer, y que el esquema de pregunta y respuesta contiene una deriva heideggeriana. Esta reposición nos va a permitir abordar brevemente la tensión en la que se recae con la pregunta sobre una noción sustancialista de la historia en la obra del mismo Blumenberg, tensión dada por la contraposición entre su esquema y sus críticas a la secularización por sustancialista.

Asimismo, las categorías de reocupación y cambio de reparto de papeles se han utilizado indistintamente en la bibliografía especializada en alusión a la dificultad de traducción del término *Umbesetzung*. Ahora bien, encontramos que Blumenberg utiliza también *Wiederbesetzung*. Teniendo esto en cuenta, consideramos necesario precisar la traducción de la primera noción efectivamente como cambio de reparto y la segunda como reocupación. Por último, nuestra intención es dar un paso más y a partir de la constelación de categorías "umbral de época" (*Epochenswelle*) y "estructura dialógica" (*Strukturen des Dialogs*) abordar el pensamiento blumenberguiano sobre la historia y su temporalidad.

LA RECUPERACIÓN BLUMENBERGUIANA DE LAS NOCIONES DE FUNCIÓN Y PREGUNTA

La teoría del cambio de reparto o de reocupaciones –como la llamaremos provisionalmente– es por un lado el armazón que, sostenemos, guía la lectura histórica que hace Blumenberg en *La legitimación…*. Por otro lado, no hay en ningún momento un apartado que se aboque a explicar de qué se trata, sino que lo que aparecen son diferentes nociones y explicitaciones a lo largo de la obra. De la misma manera esta "teoría" es abordada por la literatura sobre la extensa y compleja obra de Blumenberg. Autores como Wetz (1996), Frade Blas (2015), García-Durán (2015) señalan que la noción funcional de sustitución

u reocupación proviene de Cassirer[4]. Lo que esta referencia posibilita implícitamente es la eliminación de un sustrato sustancial en la noción de función. Esto es particularmente relevante, en primer lugar, porque a primera vista no queda claro por qué a la propia postulación de un sistema estructural-funcional no le subyace un sustancialismo. La noción de un sistema de posiciones constantes, de alguna manera, implica una realidad positiva que escaparía al sujeto (Palti, 2001). Y en segundo lugar, porque es este punto el que Blumenberg va a criticarle al teorema de la secularización, y principalmente a Löwith (2007) al tacharlo de historicista, lo cual retomaremos unos párrafos más adelante.

García-Durán (2015) indica que la reocupación vendría del esquema de sucesión histórica heredado de Cassirer[5]. En esta línea, la noción de función cassirereana se desliga de la noción de sustancia y remite a una topografía de posiciones que brindan estabilidad a un sistema. Aplicando esto a la historia, se posibilitaría entonces "dar cuenta de las continuidades sin atribuirlas a una sustancia fija, sino al lugar que los elementos ocupaban en un tejido homeostático" (García-Durán, 2015: 179-180).

En *Sustancia y función* [1910] y en *Filosofía de las formas simbólicas I: El lenguaje* [1923], Cassirer expone una primacía de la función sobre la sustancia que conlleva a una separación de ambas nociones. La función es asignadora de sentido y el hombre, como animal simbólico, acciona creativamente en el mundo. No hay nada permanente, sustancial, que no sea sino la materia. Las formas en que configuramos la experiencia "[t]ampoco podemos situarl[a]s como simples *estructuras* en un mundo dado, sino que debemos comprenderl[a]s

---

4 El discurso "*Ernst Cassirers gedenkend*" (1974) que da Blumenberg en aceptación del premio Kuno Fisher de Historia de la Filosofía, es el punto a partir del cual la literatura académica sobre éste último dio por sentado la proximidad entre el pensamiento de ambos autores. Haverkamp (2016: 739) señala que aunque Blumenberg considera que el sistema de formas simbólicas de Cassirer fracasa, afirma asimismo que le ha servido de sustrato para su fenomenología de la historia y retoma también la diferenciación entre sustancia y función. Además, Blumenberg abarca en *Possible Self-Understanding* (1996) la disputa dada entre Cassirer y Heidegger en 1929 en la segunda conferencia de la Universidad de Davos. A partir de este trabajo aparece Heidegger como contrapunto de Cassirer en la teoría blumenberguiana y en este sentido en su "teoría de la reocupación" el autor realiza una síntesis de los dos o toma elementos de ambos "[n]o se trata solamente del legado de Cassirer, por más importante que haya sido, sino también del de Heidegger vis-à-vis Husserl" (Haverkamp, 2016: 741, traducción propia revisada por Mandela Muniagurria).

5 Sobre la relación entre las teorías de Blumenberg, Cassirer y Husserl, ver Palti (2011). Además, esta recepción vendría de la mano con Gadamer y la hermenéutica de Marquard y Jauss, sobre este tema ver el capítulo de Pedro Vuisso.

como *funciones* en virtud de las cuales se lleva a cabo una peculiar configuración del ser y una particular partición y división del mismo" (Cassirer, 1971: 33). En este sentido, el conocimiento o las formas en las cuales interpretamos el mundo, operan mediante la función básica de reducir la pluralidad de fenómenos a una estructura fundamental, a través de los sistemas simbólicos (lo cual vemos, opera de manera similar a la metaforología blumenberguiana y a la metáfora nietzscheana[6]), y esto no implica que esas estructuras contengan detrás una esencia permanente. En este sentido, el concepto de sustancia cassireriano se reduce en última instancia a una contingencia simbólica cultural, asignada funcionalmente.

Por otro lado, nos encontramos con otra lectura posible, aquella que pone el acento en la deriva heideggeriana presente en la obra de Blumenberg. En este sentido, Fragio (2010) nos indica que el modelo pregunta-respuesta es una apuesta que el filósofo de Lübeck retoma del autor de *Ser y tiempo* [1927] y que ya aparecía en su tesis doctoral[7]. Ante la exigencia heideggeriana de interrogar por el ser, se lleva a cabo una destrucción de la historia de la ontología, a la que Blumenberg pone como fundamento de la misma más bien un "estar en la pregunta":

> «[E]n el fondo de la conciencia de la realidad histórico-fáctica» se puede identificar «una excepcional unidad y continuidad de las preguntas fundamentales [...], que la historia de la filosofía ha mantenido desde sus inicios» (BPU 9). (Blumenberg en Fragio, 2010: 258).

Es decir, el movimiento que subyace a los procesos históricos habilita un ejercicio histórico-hermenéutico de preguntas fundamentales que continúan a través de las épocas, algo muy similar a lo que después aparece en *La legitimación...*. En este sentido, Villacañas expone que cada época es una "estructura funcional irreversible" (2016: 28), lo cual implica que preguntas que no habían encontrado respuesta, se refuncionalizan, evitando de esta manera un trauma histórico. Esto es necesario entenderlo sobre el postulado de que aquella respuesta es en realidad de alguna manera inabordable, como, por ejemplo, la contingencia del mundo, la cual siempre la razón intenta reducir; y

---

6 En *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral* [1896], Nietzsche expone que ordenamos el caos del mundo a través de metáforas y conceptos, simplificando así la pluralidad de las cosas que vemos. Sobre esto, Deleuze, Gilles (2008).

7 La tesis doctoral *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (1947) no fue publicada, para un análisis de la misma ver la tesis doctoral de Fragio (2010).

por esto mismo las preguntas persisten a través del tiempo. Como expone García-Durán: "el argumento central para explicar el cambio histórico en *La legitimación de la Edad Moderna* puede comprenderse desde la insatisfacción con el horizonte de sentido correspondiente" (2015: 74). En esta línea de lectura, las preguntas que retornan una y otra vez desde la historia corresponderían a un estar mismo en el mundo frente al absolutismo de la realidad.

En segundo lugar, como expusimos, la problemática sobre un sustancialismo en la historia es importante en términos de que es el punto nodal en torno al cual Blumenberg inserta sus críticas en el debate de la secularización, el cual identifica de historicista. Para el autor, el historicismo recae una concepción reduccionista y unitaria, lo que representa un problema porque no permite ver la singularidad de la Modernidad, ni por tanto, captar las estructuras del cambio de época. Esto sucede porque lleva a cabo, paradójicamente, tanto una individualización de las figuras como una reducción de los hechos a algo anterior, a un sustrato incluso, de lo que siempre es resultado, produciendo así una acumulación del material histórico[8]. Esta lectura de la historia, para Blumenberg, contiene "el rasgo común de hacer valer una instancia externa a la historia capaz de refrendarla o deslegitimarla" (García-Durán, 2015: 169). Asimismo esto conllevaría que las distintas épocas se encuentren moldeadas por el propio proceso histórico, viéndolo así de manera unitaria, borrando la diferencia entre ellas y estableciendo una continuidad sustancial. Por ejemplo, el postulado por el cual la Edad Media se transformaba cada vez más en Renacimiento, expone Blumenberg (2008), cimentó este postulado de la historia como una serie de constantes humanas, teniendo como resultado una historia total, sin fisuras, reforzando de esta manera una lectura continuista que niega cualquier tipo de reconfiguración que se de en la misma.

De esta manera, Blumenberg (2008) expone que el teorema de la secularización es un caso especial de sustancialismo histórico, en términos de una identidad de la sustancia secularizada. Es en este sentido que impugna la concepción de la secularización de Karl Löwith, la cual identifica con una concepción historicista. Este autor, en *Historia del mundo y salvación* [1949], desarrolla el proceso de secularización en términos de una transformación de la teología de la historia en filosofía de la historia. Esto implica una continuidad de la historia del mundo en términos esenciales. En este sentido, si bien Löwith

8 Resulta interesante señalar aquí que Walter Benjamin realiza una crítica similar al historicismo, principalmente en Über den Begriff der Geschichte [1940].

expone la existencia del azar y la contingencia, también subraya la existencia de un destino, de un movimiento determinado de lo acontecimental en la historia. Para el autor, la providencia y la escatología, conceptos fundamentales de la teología cristiana, se ven transferidos a la filosofía de la historia, a la creencia en la capacidad del hombre, en términos de una "sustancia suprahistórica" (2007: 219). Y, aún más, precisa, "la historia, en tanto tal, nunca será *esencialmente* distinta" (2007: 20. Las cursivas son propias), derivando así en la afirmación de que incluso no habría un mundo histórico, sino una única naturaleza humana que persiste.

Ahora bien, incluso teniendo en cuenta las críticas al sustancialismo y la recepción cassirereana, la teoría de Blumenberg mantiene una tensión en este aspecto, tensión de la que él mismo estaba al tanto: "la tesis del cambio de reparto funcional [*funktionalen Umbesetzung*] como productor de la apariencia de una identidad substancial sería una explicación del aferramiento que ahí se manifiesta, no el amortiguamiento o la legitimación del mismo" (2008: 67). Por lo cual, si bien no la pretendemos resolver, sí entendemos que una de las funciones del cambio de reparto es justamente el de garantizar una apariencia de continuidad identitaria, como si fuera una misma sustancia. Ese "como si" lo que permite es, veremos más adelante, una coherencia de experiencias epocales a nivel individual, aunque según el autor no implique un sustrato positivo. Ahora sí, a partir de estos análisis fundamentales de la obra de Blumenberg, podemos desplazarnos a través de los rastros que nos deja en la obra –esto es, la constelación de nociones que indicamos como claves de nuestro análisis– hacia la problemática del movimiento histórico.

EL TIEMPO COMO TRANSMISOR DE UNA CARGA EXIGENTE

Como venimos exponiendo, Blumenberg va a abordar el movimiento histórico a partir de la así llamada teoría de la reocupación. Nos interesa señalar que el término «*Umbesetzung*» alude a un recurso teatral en el cual se cambia el intérprete de un personaje, pero se mantiene estable el resto de la puesta en escena. Asimismo, Blumenberg lo contrapone a la noción de *Umsetzung*, que es una transformación, o cambio de lugar, que sí incide en la configuración final[9]. Hilando fino en el texto del filósofo de Lübeck[10], consideramos más adecuado hablar de la tesis del

9 Aún más, es menester señalar que el término *Umsetzung* es el que usa el propio Löwith en su obra.

10 Hacemos esta aclaración porque la bibliografía (García-Durán, 2015) señala la dificultad del correlato en el español del término *Umbesetzung* que derivó en que se haya traducido tanto por "reocupación" como por "cambio de papeles". Ahora bien

cambio de reparto [*Umbesetzung*], en el cual se produce la reocupación [*Wiederbesetzung*], siendo que éste último término es el utilizado por Blumenberg al exponer la operación que se produce *en* el cambio de reparto, junto con el relevo –mayoritariamente traducido como sustitución [*Ablösung*]–[11]. Teniendo esto cuenta, podemos intentar definir la constelación de nociones que lo conforman y que desarrollaremos, esto es el modelo dialogal [*Strukturen des Dialogs*], de pregunta y respuesta, y el concepto de umbral de época [*Epochenswelle*].

En el movimiento histórico, Blumenberg encuentra una continuidad a través de las épocas, a partir de una especie de reservorio de cuestiones que exigen –casi ética o existencialmente– que se respondan. "La razón moderna ha aceptado, en forma de filosofía, el reto de los grandes problemas que había heredado del pasado", la insistencia sobre estos problemas, no estaría dada solo por una voluntad de conocer, y asimismo, estos grandes problemas no son descartables:

> la continuidad de la historia, traspasando el umbral de las distintas épocas, no radicaría en la supervivencia de las mismas substancias ideales, sino en esa hipoteca de los problemas, que impone una y otra vez, la obligación de saber lo que alguna vez antes ya se había sabido (Blumenberg, 2008: 56).

Son preguntas que persisten y el diálogo en realidad es ya fallido, no solo en un sentido lógico, que se puede encontrar invertido como veremos, sino porque las respuestas que se dan nunca son suficientes. La persistencia de cuestiones a través del tiempo hace posible, a su vez, que haya nuevas respuestas –a las mismas preguntas–. Es decir, aquello que insiste en su persistencia genera topografías vacías que

---

encontramos que Blumenberg utiliza también el término *Wiederbesetzung*, En donde d*ie Besetzung* indica tanto elenco, como toma de posesión y ocupación, y el prefijo *Um* remite a un movimiento direccionado, a un rodeo, o cambio de estado, mientras que *Wieder* alude a la repetición, al "otra vez" o "de nuevo". En este sentido, *Wiederbesetzung* encuentra mejor traducción en "reocupación" y *Umbesetzung* como "cambio de reparto de papeles". Además, nos parece sumamente relevante mantener la metafórica teatral de Blumenberg, por lo que nociones como "rol", "relevo", "reparto", "papeles" y "guión" nos parecen más fructíferas.

11 *"Tertullian zeigt ein deutliches Bewusstsein davon, dass der geshichteliche Prozess des System der einmal aufgeworfenen Fragen stalibilisiert un dadurch einen Antwortzwang ausübt, der die Ablösung und Wiederbesetzung der vakant gewordenen Systemstellen auferlegt"* (Blumenberg, 1966: 347); "Tertuliano mostraba tener una clara conciencia de que el proceso histórico estabiliza todo el sistema de cuestiones planteadas alguna vez, ejerciendo con ello una necesidad de respuesta que impone la sustitución y reocupación de aquellos lugares del sistema que hayan quedado vacantes" (Blumenberg, 2008: 300).

habilitan nuevas configuraciones de respuesta. Esto no es algo solo de la Edad Moderna, aclara Blumenberg, razón por la cual podemos pensar que este modelo es justamente cómo el autor está pensando el movimiento histórico en general.

De esta manera, la forma de interpretar una época respecto de la precedente, lo que suministra las claves de entendimiento, es a partir de la pregunta y la respuesta: "toda la lógica tanto de la historia como de los sistemas se basa en estructuras dialogales"[12] (Blumenberg, 2008: 380). Así, la noción de "estar en la pregunta" de raigambre heideggeriana vuelve a aparecer en *La legitimación…* en la forma de una estructura dialogal entre épocas[13]. Las preguntas aparecen como herencia del pasado, como problemas irresolutos que persisten. Una de las cosas que Blumenberg quiere marcar con esto es que no hay comienzos absolutos en la historia, cada fenómeno remite a algo que ya estaba ahí. Lo nuevo no puede ser cualquier cosa, está sujeto al rigor de conjunto de expectativas y necesidades dadas de antemano. La Edad Moderna es, entonces, el esfuerzo por contestar, en un nuevo contexto, a aquello que se le había ya planteado al hombre, pero en términos de preguntas teológicas. "[T]odo acontecimiento, en el sentido más amplio del término, encierra una correspondencia, replica a una pregunta, responde a un desafío o a un malestar" (Blumenberg, 2008: 381) de un lugar que había quedado vacío. Para ilustrarlo, el autor retoma una caricatura de Jean Eiffel aparecida en *L'Express*. En ella se ve que De Gaulle impulsa a la prensa a que le presenten preguntas, pero a respuestas que ya había dado. De esta manera, al romper con la secuencia (crono) lógica pregunta-respuesta, se resalta el carácter continuista de "papeles" y el carácter discontinuo del contenido de los mismos. En este sentido, "no siempre las preguntas preceden a las respuestas" (2008: 71), estas repuestas son afirmaciones "primitivas y espontáneas", en términos de que no intentan satisfacer una necesidad sistemática, sino que responden a una cuestión que todavía habría que precisar, expone Blumenberg.

La estructura dialogal en la historia se articula, entonces, a partir del modelo pregunta-respuesta en el sentido del "cambio de reparto de papeles"[14]. Este implica en sí mismo la reocupación de posiciones, la articulación de épocas a partir de un diálogo fundamental. Esta

---

12 "*(…) alle Logik geschichtlich wie systematisch auf Strukturen des Dialogs beruht*" (Blumenberg, 1966: 442).

13 Para un análisis de la relación de las teorías de Blumenberg y Heidegger ver González Cantón (2005).

14 "(…) *bedeutet «Umbesetzung», dass diferente Aussagen als Antworten auf identische Fragen verstanden werden können*" (Blumenberg, 1966: 541).

noción indica una transformación, una reconfiguración, de los actores de las problemáticas, en términos de un guión teatral por el cual retornan preguntas de manera persistente a lo largo de la historia, y a partir del cual se van articulando y relevando diferentes problemáticas. Así, en *La legibilidad del mundo* [1981], Blumenberg expone que "el juego inaugurado por la Ilustración y el romanticismo entre las ideas fundamentales de *Enciclopedia* y Biblia, a mí me gustaría calificarlo de cambio de reparto" (2000: 313). El cambio de reparto de papeles sucede justamente en el cambio de época, habilitando así que las épocas sean sobre todo comparables y diferenciables. Este fenómeno corresponde a la estructura de procesos históricos análogos, en donde cada papel es una función que se reemplaza, con el cambio de época, por otro esquema de pensamiento. Asimismo, este relevo condiciona no solo las grandes cuestiones, sino también, las grandes palabras, Blumenberg afirma una "constancia lingüística" (2008: 82), que indica una constancia de la función de la conciencia, pero no así del contenido. "En efecto, contenidos completamente heterogéneos pueden asumir, en determinados puntos del sistema de interpretación del mundo y del hombre, funciones idénticas" (Blumenberg, 2008: 70). No es una transposición de contenidos ni tampoco son ideas transhistóricas, sino una sustitución de determinadas posiciones funcionales[15]. Posiciones que quedan vacantes por preguntas que no pueden ser eliminadas. Ahora bien, el principio de cambio del reparto de papeles "no es más que un principio heurístico. Proporcionaría un criterio sobre qué es lo que puede ser entendido aún en la historia cuando en ella se dan cambios radicales, transvaloraciones y giros decisivos que conciernen al conjunto de la estructura vital" (Blumenberg, 2008: 462). Nos brindaría, entonces, una herramienta para poder visualizar continuidades por fuera de una "gran concepción del proyecto de época" y dentro del tiempo mismo.

En este sentido, Blumenberg expone que para entender el fenómeno de la época histórica y la generación de posiciones vacantes hay que invertir el sentido idealista del "tiempo cumplido" de Heine. Es decir, no es que una época se agota cuando cumple con sus problemas, porque directamente esto no sucede, sino que sus "certezas e incuestionabilidades" se transforman justamente en "enigmas e inconsistencias". De esta manera, aquello que parecía en un momento histórico dado ya resuelto, en el cambio de época se revela que no es tal.

---

15 Es necesario aclarar que Blumenberg no está pensando en el registro semántico de las ideas, al estilo de la *Ideengeschichte*, porque estas operan como categorías transhistóricas y por tanto carecen de un principio de historicidad. Remitimos nuevamente al texto de Palti (2011).

Otra noción nodal que Blumenberg sitúa en el cambio histórico, es la de umbral de época, momento en el cual se da justamente el proceso de cambio de reparto. El cambio de época, entonces, es una frontera, una experiencia histórica –y por eso liminar– que pasa inadvertidamente, pero en el cual el cambio de los fenómenos remite siempre a algo que perdura. Ahora bien, esta continuidad no elimina la diferencia. En este sentido, en cada época, encontramos un sistema en el cual hay unas determinadas necesidades expresivas, una singular comprensión del mundo y una particular autocomprensión, aunque no dejen de ser diferenciables entre ellas. Se mantiene de esta forma, un doble carácter de lo histórico, por el cual lo continuo no es reductor, sino más bien, podríamos decir que modula elementos heterogéneos. Por ejemplo, Blumenberg expone que autores como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, cada cual a un lado del umbral entre el Medioevo y la Modernidad "sólo pueden ser confrontados entre sí en la medida en que ambos nos dejen reconocer un marco congruente para su realidad y planteen cuestiones homólogas, a las cuales se siguen refiriendo, por muy contrarias que sean, sus repuestas" (2008: 467).

Otro aspecto para entender esta estructura de repetición topográfica es el principio de autoconservación (*Prinzip der Selbsterhaltung*) con el cual Blumenberg indica que hay que entender la vida histórica, con su función de conservación de la identidad, en términos de posibilidad de tener experiencia de una época[16]. Es decir, dado el cambio de época, las modificaciones de lo antiguo a lo nuevo son accesibles para el ser humano en su propia experiencia histórica en tanto que pueden ser relacionadas de alguna manera y que por tanto se puede acceder a esta nueva reconfiguración. Esto se puede dar a partir del marco de referencia constante, que implica reconocer las exigencias heredadas. Que las preguntas que reconfiguran nuestra experiencia del mundo se repitan, asegura, de la misma manera, el sentido del mismo. Esto implica, si bien no una eliminación de la contingencia (que es lo que Blumenberg quiere defender frente a la disputa de la secularización), sí una restricción de lo que puede aparecer de nuevo en la historia. Y son justamente estas expectativas ya dadas las condiciones de posibilidad del conocimiento en la historia. El cambio de reparto de papeles, entonces, implica identidad. Pero, son respuestas a preguntas que son iguales en su función o posición (*identischen «Stelle»*), y son estas equivalencias las que hay que buscar en el movimiento de la historia. En este sentido es que se alinea como una estructura dialogal, las preguntas respecto a las

16 Para un análisis sobre el principio de autoconservación ver el capítulo de Gonzalo Ricci Cernadas incluido en este volumen.

respuestas son relativamente estables en tanto que los marcos se mantienen, cambiando su contenido, en tanto "armazón funcional". Es de esta manera una noción de identidad topográfica. Es una categoría que, entonces, pretende iluminar la forma de la sucesión histórica. No como una transferencia de contenidos sustanciales, sino como una latencia de preguntas que es preciso reconocer en términos de una comprensión existencial a través de la historia.

REFLEXIONES FINALES. ¿EN QUÉ GUIÓN NOS ENCONTRAMOS?

En suma, a lo largo de este trabajo intentamos exponer el pensamiento de Blumenberg respecto al movimiento histórico subyacente en *La legitimación…*. Para ello nos remitimos a la llamada "teoría de las reocupaciones", precisamos su traducción en términos de tesis del cambio de reparto de papeles, y abordamos la constelación de nociones que identificamos en torno a ella: la noción de umbral de época y el modelo pregunta-respuesta o estructura dialogal de la historia. Repusimos así que las significatividades que el ser humano precisa otorgarle al mundo, las manifestaciones culturales para ocultar la finitud del hombre, son por un lado, funcionalmente simbólicas. De esta manera, y por otro lado, Blumenberg identifica que las respuestas que se intentan dar a las diversas problemáticas son contingentes y epocales. Ahora bien, las preguntas, en tanto casi existenciales, traspasan a aquellas y terminan siendo incontestables de forma definitiva. A su vez, la apuesta de Blumenberg vuelve al punto nodal de lo contingente, en tanto que lo que asigna los roles a la armazón funcional es la durabilidad. La "época" se develaría así como una fase funcional latente del marco referencial. Es como si en paralelo, o por debajo, del movimiento histórico, y a través de su proceso, se configuraran estos roles en forma de preguntas y respuestas, que se dilatan y contraen, se relevan entre sí, y pueden también dejar de ser planteadas como preguntas o cuestionarse las respuestas dadas. En este sentido, entendemos que el autor plantea una constancia de preguntas de las cuales cada época es sujeto –o actor–, pero no indica quién es el autor de ellas. Sostenemos, por lo tanto, que una disputa que guía la obra es aquella concerniente a la historia en sí misma y a una determinada concepción de la temporalidad que ella conlleva.

La continuidad histórica, entonces, se reconfigura en las problemáticas que se heredan, en tanto son cuestiones que no se descartan, sino que se configuran subterráneamente. Las preguntas articulan entonces un *continuum* temporal, mientras que la discontinuidad se encuentra al nivel del contenido, de la repuesta. Son problemas que, asimismo, contienen en sí una exigencia, o que incluso, perviven de

forma latente a causa de justamente portar una obligación o una ética de respuesta, que es irresoluble por definición. Las grandes exigencias de sentido actual contienen, entonces, el carácter acuciante de las orientaciones significativas de antaño, y el sentimiento de carencia de sentido produce expectativas sobre el mismo que se traspasan de una época a la otra (Wetz, 1996). En este sentido, el presente contiene deudas de la historia, obligaciones para con su pasado, que se configuran en preguntas y respuestas, la historia se encuentra "cargada" de conexiones estructurales. Pareciera así que el tiempo mismo se encuentra cargado, en tanto *médium* transmisor de preguntas. Quizás ahora, lo realmente interesante que nos deja esto, es pensar cuáles son las preguntas que nos toca responder a nosotros, cuál es el diálogo que deberíamos encarar con el pasado, y si esa exigencia que heredamos puede –o no– ser de alguna manera redimida.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter (1991). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1966). *Die Legitimität der Neuezeit*. Frankfurt am Main: Surkhamp.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.

Cassirer, Ernst (1953). *Substance and function. And Einstein's theory of relativity*. Chicago: Dover Publications Inc.

Cassirer, Ernst (1971). *Filosofía de las formas simbólicas I: El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Durán Guerrera, Luis (2012). "La teoría de la reocupación como método de investigación histórica en Hans Blumenberg". La filosofía como coloquio con la historia. IX Congreso Andaluz de Filosofía. Filosofía, diálogo y memoria.

Frade Blas, Mario (2015). *Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica*. Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid.

Fragio, Alberto (2010). "La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la Modernidad" en *ÉNDOXA: Series Filosóficas, N. 26*.

García-Durán, Pedro (2015). *De la historia a la antropología. El camino fenomenológico de Hans Blumenberg*. Tesis doctoral, Universidad de Valencia.

Haverkamp, Anselm (2016). “Blumenberg in Davos: The Cassirer-Heidegger Controversy Reconsidered” en *MLN, Vol. 13, N. 3*.

Löwith, Karl (2007). *Historia y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores.

Lübbe, Hermann (1965). *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Friburgo/Múnich: Karl Alber.

Marramao, Giacomo (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.

Monod, Jean-Claude (2015). *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Palti, Elías José (2001). *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley*. Buenos Aires: Alianza.

Peiró Labarta (2016). “El absolutismo de la realidad: un concepto problemático en la obra de Blumenberg” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* XXI (1).

Villacañas, José Luis (2016). “Modernidad, capitalismo e irreversibilidad” en *Conceptos históricos, Vol. 2, N.* 3.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Franco Castorina

LA METÁFORA DE LA SECULARIZACIÓN: HANS BLUMENBERG Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

INTRODUCCIÓN

La relación de Hans Blumenberg con Carl Schmitt dista de ser meramente teórica y académica. A pesar de las escasas referencias explícitas a Carl Schmitt en la obra de Blumenberg[1], hace menos de una década han sido editados, primero en alemán y luego en italiano, una serie de documentos pertenecientes al legado de ambos autores que permanecían guardados en sus respectivos archivos. Estos documentos[2], inéditos aún en español, dan cuenta de un intercambio epistolar que ambos mantuvieron entre los años 1971 y 1978, así como también de una serie de textos manuscritos, en los cuales se revela, más allá del respeto teórico mutuo, la evidente distancia en cuanto a sus concepciones de la Modernidad y la secularización.

---

1 Blumenberg hace mención directa de la obra de Carl Schmitt en *La legitimación de la Edad Moderna* y en *Trabajo sobre el mito* [1979]. En este último escrito, Schmitt aparece en el contexto de una disputa en torno la interpretación de un apotegma de Goethe. Mientras que Schmitt interpreta dicho aforismo en una clave cristológica, Blumenberg sostiene una exégesis que lo vincula al paganismo (2003: 564-568; 584-590). Por su parte, la lectura crítica que Blumenberg realiza de la teología política de Schmitt en *La legitimación…* es el objeto de este capítulo.

2 Más información acerca de la procedencia de estos archivos y sobre el contexto en el cual aparecieron, puede encontrarse en Lepper y Schmitz (2012b).

En 1966, Blumenberg publica su primera versión de *La legitimación de la Edad Moderna*. En esta obra fundamental se condensan un conjunto de reflexiones que ya están presentes en ensayos anteriores, tales como *Pérdida de orden y autoafirmación* [1960] y *"Secularización". Crítica de una categoría de ilegitimidad histórica* [1964], cuyo objetivo consiste en reivindicar la legitimidad de la Edad Moderna a partir de una crítica del concepto de secularización, comprendido en los términos de una transferencia de contenidos teológicos cristianos al marco propio de las elaboraciones de la razón moderna. Se trataría, entonces, de una transformación o deformación de contenidos genuinamente teológicos en elementos seculares, mundanos, que harían pesar sobre la Modernidad la carga de la ilegitimidad (Wetz, 1996). Frente a esta tesis de la secularización, que la entiende como una "mundanización del cristianismo" (Monod, 2015), Blumenberg defiende la legitimidad de la Edad Moderna a partir del proceso de autoafirmación humana de la razón que ella inaugura mediante el desarrollo de la ciencia y de la técnica y por el cual se deja atrás toda apelación a un fundamento divino trascendente. En el marco de este alegato a favor de la legitimidad moderna, Blumenberg realiza una crítica de la teología política que toma forma definitiva en la edición reelaborada de 1988. Para el hanseático, ésta se inscribe en el marco de aquella concepción de la secularización que es preciso desarticular con vistas a comprender la legitimidad de la operación teórica de la Modernidad.

Por su parte, en 1969, Schmitt publica *Teología política II*, un ensayo en homenaje a su amigo Hans Barion, en el cual pretende reafirmar la potencia explicativa de su noción de teología política frente a algunos intentos teológicos y científicos de impugnarla. En esta obra, el jurista alemán dedica el epílogo a desmontar la crítica que Blumenberg realiza de la secularización y de su teología política. En ella, Schmitt lo acusa de pretender realizar una liquidación científica de la teología política que desemboca en el elogio de una sociedad que se entrega al dominio del desarrollo científico-técnico. Con ello, Blumenberg interpreta la Modernidad, y el proceso de secularización inherente a ella, como un proceso de autojustificación inmanente que pierde de vista la centralidad de la dimensión trascendente que la sustenta.

En lo que sigue, nos interesa trazar las coordenadas centrales de esta discusión, poniendo énfasis en las observaciones críticas de Blumenberg. Ello implica colocar el debate en los términos en los que lo hace el filósofo de Lübeck sin pretender poner en discusión la legitimidad de su lectura de Schmitt. En vistas de estas consideraciones, en el primer apartado se realiza una breve exposición del concepto de secularización tal como se desarrolla en la primera parte de *La legiti-*

mación..., en tanto contexto en donde se ubica la discusión en torno a la teología política. En segundo lugar, se recoge la réplica de Schmitt que gira en torno a la deriva técnico-científica de una autoafirmación humana inmanente. Luego, se restituyen los principales ejes de la crítica de Blumenberg a la noción de teología política schmittiana, que apuntan hacia la permanencia de un sustancialismo histórico en la concepción de la Modernidad del jurista alemán. Finalmente, en la conclusión, se explora la posibilidad, sugerida por el hanseático, de pensar la teología política como una teología metafórica. En este marco, la hipótesis que subyace a este artículo sostiene que, para Blumenberg, la teología política obtiene un rendimiento explicativo mayor si se la interpreta como una metáfora absoluta, esto es, como una metáfora dirigida a lidiar con la inconmensurabilidad de lo absoluto y a ofrecer un paliativo frente a la precariedad constitutiva del ser humano[3].

EL DEBATE DE LA SECULARIZACIÓN

En su sentido originario canónico, la secularización no designa otra cosa que la exclusión de un clérigo de la comunidad y las obligaciones asociadas a una determinada orden religiosa. En su dimensión jurídica, ella alude al proceso por el cual se produce la expropiación política de los bienes eclesiásticos por parte de los incipientes Estados absolutistas europeos (Blumenberg, 2008; Wetz, 1996). Sin lugar a dudas, en esta última acepción, ya se puede observar el carácter ilegítimo que habrá de tener, para los defensores de la posición de la Iglesia y de la religión cristiana, el nacimiento de la Modernidad. De aquel hecho de expropiación se puede derivar, también, la sospecha de que la Edad Moderna pretende negar su procedencia con el fin de fundarse a sí misma como completa novedad. Con todo, este uso descriptivo de la noción de secularización ha sido postergado para dar lugar a una discusión filosófico-conceptual que busca iluminar su potencial explicativo de la naturaleza de la Modernidad.

En este contexto, Fabián Ludueña Romandini, en su introducción al libro *Escatología occidental* de Jacob Taubes, ha logrado sintetizar, de manera clara y precisa, los términos en los cuales se ha desarrollado este debate en torno a la secularización[4]:

---

3 Sobre la precariedad como característica constitutiva del ser humano, que es el resultado de la imposibilidad de hacer frente al "absolutismo de la realidad", consúltese el artículo de Ricardo Laleff Ilieff.

4 Para una exposición exhaustiva de la noción de secularización en la obra de Blumenberg y Schmitt, ver Frade Blas (2015).

> la complejidad del debate encontraba su punto de condensación alrededor de las formas – afirmadas o negadas según los casos– en que el judeo-cristianismo habría sobrevivido, bajo nuevos ropajes, en la morfología político-ideológica de los Tiempos Modernos. Sin embargo, en este debate, todos los adversarios coinciden en considerar a la herencia judeo-cristiana o bien como una carga de la cual la Modernidad ya se deshizo, como gesto fundante, para constituirse legítimamente como tal, o bien como un lastre que aún arrastra oscuramente, ilegítimamente, por sus derroteros hipermodernos (2010: 12).

En sintonía con Ludueña Romandini, Jean-Claude Monod (2015) emplea un esquema similar para analizar esta cuestión, a la que ha catalogado como "querella de la secularización". Se trata de comprender, en definitiva, si la secularización consiste en la pérdida de relevancia y en la desaparición de los esquemas y representaciones religiosas del cristianismo como esfera dominante en la Edad Moderna o si, más bien, en realidad, ella supone una transferencia del contenido de esos modelos elaborados en el campo religioso al ámbito mundano y secular de la Modernidad. En el primer caso, los tiempos modernos se erigirían como una época absolutamente nueva que establece una ruptura total con los órdenes religiosos del cristianismo para fundar sus instituciones sobre una base plenamente racional. En el segundo caso, la Edad Moderna viviría de un contenido prestado, heredado de la religión cristiana, a partir del cual ella persiste y se irriga solapadamente, a pesar de la ilusión moderna de su autofundación.

En cualquier caso, se la entienda en un sentido o en otro, la secularización parece develar una crisis de fe de la Modernidad, que conlleva una "paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como privada" (Blumenberg, 2008: 13). Así, la Modernidad lleva adelante una reducción de sus ataduras con la religión cristiana, cuyo resultado es la pérdida de dominio de la Iglesia sobre todos los ámbitos de la vida humana (Wetz, 1996). Blumenberg toma nota de este hecho y lo admite como una consecuencia evidente de la secularización que se produce en la Modernidad.

Ahora bien, esto no implica que la Modernidad deba ser considerada como una época radicalmente nueva que deja atrás todo vestigio de un pasado oscuro y religioso. Muy por el contrario, Blumenberg desecha la postulación de la Edad Moderna como una ruptura total con el pasado medieval para señalar que ella procede del desafío plan-

teado por el absolutismo teológico del nominalismo de finales de la Edad Media.

A grandes rasgos, el absolutismo teológico del nominalismo implica la creencia en una soberanía absoluta de Dios que es incomprensible para la mente humana. Esta concepción sobre Dios desbarata completamente el sistema precedente del racionalismo escolástico-medieval, según el cual todo el conjunto de la creación divina constituye un orden armónico, configurado jerárquicamente, en cuya pirámide se ubica el ser humano. A diferencia del racionalismo escolástico-medieval, que encuentra la garantía del conocimiento de Dios en el hecho de que el ser humano fue creado a imagen y semejanza suya, el nominalismo rechaza esa posibilidad. Con ello, Dios se vuelve incalculable y oculto, y ya no puede ofrecer la seguridad del Dios de la escolástica. Como resultado, esta "pérdida de confianza en Dios conlleva tanto una pérdida de orden por parte del mundo, como de relevancia en él por parte del hombre" (Wetz, 1996: 30). En este contexto de pérdida de sentido y de orientación del ser humano en el mundo, impulsado por el nominalismo, Blumenberg sitúa el punto de partida de la autoafirmación humana propia de la Modernidad: "el hombre, al que se ha privado, con el ocultamiento de Dios, de las garantías metafísicas que Éste le daba con respecto al mundo, se construye un contra-mundo, con una racionalidad y disponibilidad elementales" (2008: 173). En suma, enfrentado a la ausencia de toda garantía y orientación en el mundo, derivada del nominalismo, el ser humano asume el desafío de su autoafirmación a partir de una rehabilitación de la curiosidad teórica antigua[5] –desechada durante el período medieval– que permite el desarrollo de la ciencia natural y de la técnica.

Sin embargo, que la Modernidad no constituya una época absolutamente nueva, abocada a legitimarse a sí misma, tampoco implica que ella sea el resultado de una transferencia de los contenidos de la religión judeo-cristiana al ámbito de la secularidad mundana. Aceptar esta premisa equivale a suponer la existencia de una identidad sustancial entre esos contenidos genuinamente teológicos y los contenidos secularizados, en virtud de la cual se establece una continuidad histórica entre el pasado y el presente (Navarrete Alonso, 2015). En esa transferencia de contenidos se produciría, además, una deformación de los contenidos genuinamente teológicos que convierte a la Modernidad en una época ilegítima, en la medida en que pretende autoafirmarse a partir de la negación de un pasado que la constituye.

5 Acerca del desarrollo de la curiosidad teórica a lo largo de la Antigüedad griega, remitimos al artículo de Lucía Carello presente en este mismo volumen.

En consecuencia, la secularización revelaría ser una categoría de la injusticia histórica, que hace cargar sobre los hombros de la Edad Moderna el peso de una "culpa cultural objetiva" (Blumenberg, 2008: 32), el lastre de la ilegitimidad. En este horizonte hermenéutico de la secularización moderna inscribe Blumenberg a la teología política de Schmitt en la primera edición de *La legitimación...* de 1966 (Blumenberg y Schmitt, 2012). En esta edición, las menciones a Schmitt se producen de un modo disperso pero en la teología política son identificadas las huellas de un sustancialismo histórico que conecta a la teología cristiana con la teoría del Estado moderno. Esta clave de lectura, como veremos más adelante, será mantenida y ampliada en la edición definitiva de 1988, en la cual Blumenberg dedica todo un capítulo a analizar la teología política schmittiana.

Ahora bien, Blumenberg no admite esta lectura de la secularización, porque considera inadecuada la postulación de una continuidad sustancial entre la Edad Moderna y la teología cristiana medieval. En verdad, no existe ninguna continuidad sustancial, porque la sustancia divina ya está perdida; aquellos contenidos trascendentes que en la Modernidad se verían pervertidos, en realidad ya no existen. De esta forma, Blumenberg desmonta la presunta continuidad sustancial entre los contenidos de la teología cristiana medieval y los contenidos secularizados de la Modernidad y con ello, también, destruye la carga de ilegitimidad que pesaba sobre la Edad Moderna. Así, el filósofo alemán rechaza la tesis de la Modernidad como un comienzo absoluto, radicalmente nuevo y disruptivo con respecto a la Edad Media, pero también desmiente la tesis de una continuidad sustancial. En este sentido, Blumenberg quiebra los términos en los cuales estaba planteado el debate de la secularización a los efectos de presentar otra interpretación.

Según él, si la Edad Moderna está vinculada con la teología cristiana medieval es porque aquella se hace cargo de las preguntas que ésta dejó planteadas: "[l]a razón moderna ha aceptado, en forma de filosofía, el reto de los grandes problemas, y hasta demasiado grandes, que había heredado del pasado". Por ello, la "pretensión de ser un comienzo absolutamente nuevo parece que queda desmentida por la continuidad que se deriva de la no descartabilidad de las cuestiones planteadas" (2008: 56). Por esta razón, si puede postularse cierta continuidad, cierta identidad histórica entre la teología medieval y la filosofía moderna, esta continuidad es del orden de la función (Blumenberg, 2008). En la misma medida, si el teorema de la secularización puede explicar el proceso histórico, solo es capaz de hacerlo si comprendemos a la secularización moderna como un cambio en el reparto de papeles, como el resultado de la sustitución por parte de los

conceptos filosóficos modernos de la función antes cumplida por los conceptos teológicos (Wetz, 1996; Navarrete Alonso, 2015).

En suma, la crítica de Blumenberg hacia la noción de secularización en tanto categoría de la injusticia histórica tiene el propósito de restituir la legitimidad de la Edad Moderna. Esta época se hace cargo de asumir la función que la teología medieval cumplía durante la Edad Media, recuperando la hipoteca de preguntas que ésta había dejado planteadas, pero ofreciendo respuestas que no apelan a una fuente trascendente, sino que permanecen dentro de los límites humanos de la racionalidad autónoma. De este modo, la singularidad y legitimidad de la Edad Moderna estriba, más que en la secularización, en la "secularidad de las respuestas que ella ofrece a los interrogantes y problemas medievales" (Navarrete Alonso, 2015: 72), esto es, en su capacidad para dejar atrás el contenido teológico de las respuestas del pasado, que abre el camino hacia la autoafirmación humana a través del desarrollo científico y técnico.

SCHMITT Y LA CRÍTICA DE LA LIQUIDACIÓN CIENTÍFICA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

En 1922, Carl Schmitt publica su primera *Teología política*. Se trata de un texto vertebrador de su obra, escrito en homenaje a Max Weber, en el cual el jurista alemán continúa la estela dejada por su maestro, recuperando la cuestión de la secularización. En el inicio del tercer capítulo, Schmitt sienta posición mediante una fórmula que se ha vuelto célebre: "todos los conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (2009: 37). Con esta formulación, Schmitt pretende explicitar la fuente de la legitimidad del mundo moderno a partir del vínculo que existe entre teología y política. De acuerdo con esto, la teología política[6] presupone la existencia de una analogía entre las nociones teológicas cristianas y los conceptos jurídico-políticos de la teoría moderna del Estado, que se remonta a la existencia de una analogía estructural entre la forma romana de la Iglesia católica y la forma política del Estado[7]. Así, la idea de un Dios omnipotente, que crea el mundo e interviene en él, encuentra su correlato político en el concepto de un soberano que crea el ordenamiento jurídico y que está por encima de él.

---

6 Para una genealogía de la noción de teología política, ver Duch (2014). Sobre las múltiples acepciones que dicho término adquiere en la observar de Schmitt, ver Böckenförde (1983).

7 Sobre esta analogía estructural entre la Iglesia católica y el Estado, ver Schmitt (2000); Dotti (2014) y Galli (2011).

En el fondo de este esquema subyace la concepción de que el proceso de secularización iniciado en la Modernidad supone una transferencia desde la teología hacia la teoría del Estado que permite legitimar la dimensión de lo político. Schmitt parece reconocer en el Estado a la institución que viene a continuar el legado histórico de la Iglesia católica ofreciendo una legitimación a la esfera de lo político. En definitiva, lo central es comprender que, detrás de toda estructura política, se puede hallar una imagen metafísica que la sustenta y que le da forma: "la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente" (2009: 44). Incluso la forma más exacerbada de anarquismo encierra una determinada concepción metafísica que la explica.

Varios años después, en 1969, Schmitt escribe *Teología política II*, texto dedicado a su amigo teólogo Hans Barion, cuyo propósito original consistía en combatir el intento de liquidación teológica de la teología política emprendido por Erik Peterson[8]. Mientras Schmitt trabajaba en el texto, en agosto de 1969, recibe una copia de *La legitimación...* de manos de su colega Gerd Giesler (Schmitz y Lepper, 2012a). Las tesis de Blumenberg sobre la secularización y sobre la legitimidad de la Edad Moderna, dirigidas polémicamente contra la teología política, motivaron a Schmitt a escribir una réplica en su epílogo.

Fiel al esquema presentado en *Teología política*, la crítica central de Schmitt apunta a develar el trasfondo metafísico inexaminado del propio Blumenberg:

> Este libro establece la no-absolutidad absolutamente y acomete una negación *científica* de toda teología política, científica en el sentido de un concepto de ciencia que no admite influencias de la doctrina de la salvación de una religión que se establece absolutamente. Estas influencias son para él solo hipotecas trágicas de épocas pasadas. La liquidación total de éstas forma parte de la mundaneidad de la Modernidad desteologizada y es su «oficio crítico permanente» (2009: 123).

El movimiento conceptual de Blumenberg implicaría rechazar la teología política a través de una impugnación científica de todo funda-

8 Nos referimos aquí al ensayo *El monoteísmo como problema político* [1951], en el cual Peterson intenta impugnar la posibilidad de una teología política cristiana. Sobre la obra de Peterson y sobre este texto en particular, ver Uríbarri (1999). Sobre la disputa entre Schmitt y Peterson, ver Villacañas (2009).

mento religioso absoluto. Con ello, sin embargo, el hanseático desconoce el carácter igualmente absoluto del fundamento científico con el cual se opone a la teología. La crítica de Schmitt tiene como objetivo develar la concepción cientificista que está detrás de la liquidación del absolutismo teológico y de la teología política (Navarrete Alonso, 2015).

Dicha concepción, no menos metafísica y absoluta que la propia teología, le permite a Blumenberg considerar a la Modernidad como una época que se legitima a sí misma, pero que, a ojos de Schmitt, solo consiste en un “autismo inmanente”, es decir, en una argumentación que, desde la inmanencia de la ciencia, rechaza toda trascendencia teológica, produciendo un autoapoderamiento ilegítimo, una autolegitimación injustificada. Blumenberg confunde legalidad con legitimidad y asume que la Modernidad puede justificarse con la fuerza de un procedimiento legal. Sacrifica a la teología en el altar de la ciencia y su devoción por la novedad, valorando solo aquello que emana del procedimiento científico, aquello que produce un conocimiento nuevo y desechando lo antiguo y desusado. Ignora, en última instancia, que el ser humano es un “ser doble religioso-mundano, espiritual-temporal” (2009: 121), un ser que ordena su vida y las instituciones de acuerdo con concepciones metafísicas, trascendentes.

En suma, la réplica de Schmitt al rechazo de Blumenberg hacia la teología política –y hacia la comprensión de la secularización que le subyace– recupera, en gran medida, el esquema planteado en la *Teología política* de 1922: con su desteologización de la Modernidad, Blumenberg echa a perder también el vínculo que anuda a la teología con lo político. A través de su reivindicación de la ciencia, valorativamente libre, entregada al progreso del desarrollo técnico, niega la legitimidad misma de la Modernidad, que es fruto de la transferencia conceptual desde lo teológico hacia lo político. Paralelamente a una desteologización, Blumenberg produce una despolitización que redunda en el elogio de una sociedad abocada al progreso resultante del desarrollo científico-técnico, cuya neutralización de lo político vuelve imposible una legitimación de la Edad Moderna[9].

BLUMENBERG Y LA DENUNCIA DEL SUSTANCIALISMO HISTÓRICO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Blumenberg publica en 1988 la edición definitiva de su *La legitimación...* Desde su primera edición, en 1966, hasta su última publicación transcurren veintidós años, durante los cuales el hanseático se

---

9 Acerca de la neutralización de lo político, ver Schmitt (1991).

dedica a reflexionar sobre otros temas, si bien no abandona completamente la noción de secularización. En el transcurso de ese lapso, revisa y completa su obra recogiendo, entre otras cosas, la réplica que Schmitt realiza en el epílogo de su *Teología política II*. A causa de este hecho, en la edición final de *La legitimación…*, la teología política de Schmitt adquiere mayor relevancia, reforzada por la relación epistolar que ambos comienzan a tener a partir de 1971 (Blumenberg y Schmitt, 2012).

Asimismo, durante esos años, Blumenberg escribe una serie de manuscritos, editados póstumamente gracias a la revisión de sus archivos y su legado personal, entre los cuales se encuentran una serie de textos dedicados explícita o implícitamente a la obra de Carl Schmitt. Entre ellos, hay uno, titulado irónicamente *Teología política III*, que ofrece una clave de comprensión acerca de una preocupación común, compartida tanto por Blumenberg como por Schmitt[10]. Allí escribe el hanseático: "una teología política tendrá siempre la mirada dirigida a la posibilidad de producir o reproducir aquello que, después de todo, es el tema teológico central: lo absoluto" (Blumenberg y Schmitt, 2012: 115, traducción propia). De acuerdo con Blumenberg, la teología política schmittiana apunta, en última instancia, a restaurar una dimensión de lo absoluto que le permita superar o, al menos, atemperar los efectos perniciosos de aquello que ya está a la base de la concepción antropológica moderna de Hobbes: la falta como punto de partida de la naturaleza humana. Tanto Blumenberg como Schmitt comparten el diagnóstico de que la Modernidad pone en evidencia el carácter constitutivo de la precariedad del ser humano frente al mundo y lo absoluto. No obstante, disienten con respecto a la forma en que ella se hace cargo de esa falta: para Schmitt, el ser humano admite su dualidad constitutiva, e intenta restituir, en lo mundano, el vínculo que lo liga al orden divino; según Blumenberg, en cambio, el ser humano moderno asume la función de la teología y crea su propio

---

10 La historia de este texto es curiosa: en 1979, Blumenberg es invitado por Jacob Taubes, con quien había cofundado el grupo de investigación "Poética y hermenéutica", a participar de un congreso sobre "La teología política como problema hermenéutico". Aunque no se sabe a ciencia cierta, es posible que Reinhart Koselleck haya sugerido titular dicho evento con el nombre de "Teología política III" como una forma de homenajear el proyecto teórico de Schmitt, quien también había sido invitado. Schmitt, agradecido, declina la invitación a causa de su vejez y de su delicado estado de salud. Blumenberg, por su parte, también rechaza la invitación, alegando que se encontraba trabajando en otros temas, en un estado de clausura total. A cambio de su ausencia, Blumenberg envía un texto, al que titula con un tono mordaz "Teología política III". (Blumenberg y Schmitt, 2012). Sobre el grupo "Poética y hermenéutica", del cual Blumenberg era cofundador, ver: Assmann y Hartwich (2007).

mundo a través de metáforas que le permiten lidiar con lo absoluto. Ambas resoluciones, en definitiva, derivan de la heterogeneidad de sus lecturas con respecto a la secularización emprendida por la Edad Moderna.

No es casual, entonces, que Blumenberg comience el capítulo VIII de la primera parte de *La legitimación...*, titulado "Teología política I y II", haciendo alusión al cambio de papeles que subyace al fenómeno de la secularización moderna. Es precisamente la inadvertencia de este reparto la causa de que aquello "que ya se había convertido en metafórico pueda ser tomado en un sentido literal" (Blumenberg, 2008: 91). Con esa frase, el hanseático nos proporciona la clave que anima su lectura de la teología política de Schmitt. Su problema consiste en que toma al pie de la letra un recurso lingüístico cuya función es, a esta altura, meramente metafórica. Todas las diferencias fundamentales entre Blumenberg y Schmitt proceden, por lo tanto, de su distancia hermenéutica con respecto al carácter de la dimensión del absolutismo teológico en la Modernidad. Blumenberg observa que la teología política de Schmitt extravía el verdadero sentido de la secularización, al identificar una transferencia sustancial en las analogías entre conceptos teológicos medievales y conceptos políticos modernos:

> Desde este punto de vista, es seguramente correcto decir que la acentuación de los casos límites y los estados de excepción insiste en una función del Estado que ha tenido que venir del fracaso de la Ilustración; pero esto no tiene por qué significar que se ha de recurrir espontáneamente a la conceptualización *anterior* a la Ilustración, repitiéndola en su forma *secularizada*. Me parece que detrás de esa frase de que los conceptos pregnantes de la teoría moderna son conceptos teológicos secularizados se encontraría una tipología dualista de las situaciones, más que una visión de la historia, como lo afirma Carl Schmitt con su explicación de que tales conceptos han sido «transferidos de la teología a la doctrina del Estado». Un ejemplo de ello sería el hecho de que «el Dios todopoderoso se ha transformado en el legislador omnipotente» [...] Justamente las analogías no son, precisamente, transformaciones. Si todo recurso metafórico al tesoro lingüístico de la teología en el tema dinástico fuera una *secularización*, entendida en el sentido de una transformación, entonces toparíamos de inmediato con toda una masa de secularizaciones, que tendrían que llevar el título de *románticas* (Blumenberg, 2008: 94).

La nostalgia romántica de Schmitt hacia el orden de la teología medieval lo induce a considerar como transformaciones de la sustancia

teológica a operaciones conceptuales que son simples analogías. Blumenberg no niega que en la Edad Moderna todavía sobreviven vestigios del lenguaje sagrado, pero éstos se conservan, a lo sumo, como metáforas que permiten legitimar el carácter novedoso de los conceptos modernos.

Por su parte, la noción de legitimidad, en la cual Schmitt se apoya para criticar la exégesis de la secularización de Blumenberg, solo puede ser la contracara de una legalidad inmanente si remite a "una conexión fundacional diacrónica, históricamente horizontal, que, desde el fondo del tiempo, por decirlo así, produce el carácter inviolable de los distintos órdenes" (Blumenberg, 2008: 98). Únicamente en la medida en que supongamos la existencia de una continuidad histórica, que conecta a la Edad Media con la Modernidad, es que podemos identificar que la legitimidad de la Edad Moderna descansa en su continuidad respecto de su prehistoria teológica. Por lo mismo, como señala Blumenberg, a "Carl Schmitt tiene que parecerle paradójico que la legitimidad de una época consista en su discontinuidad respecto a su prehistoria". Esta paradoja "no le permite creer que podría debatirse algo distinto de la mera legalidad respecto a una razón hipostatizada dotada de una serie de leyes positivas" (2008: 98).

La concepción de la Edad Moderna como una época que logra legitimarse a través de un proceso de autoafirmación que cancela su deuda con el pasado y que se independiza de la teología medieval, no puede menos que irritar a Schmitt, quien hace de esa conexión y continuidad histórica el fundamento de su interpretación de la secularización y de su teología política:

> He aquí el núcleo de la diferencia: para el teórico del Estado que es Carl Schmitt la secularización es una categoría de la legitimidad. Es aquélla la que abriría, para los presentes amenazados por su contingencia, la dimensión profunda de la historia. Crearía una identidad histórica, y lo de menos es que lo haga «con otros recursos». Un modelo de secularización es esa misma *teología política*, cuya denominación, por muy integrada que se crea en la tradición, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una *teología como política* (Blumenberg, 2008: 98-99).

En el fondo de la teología política, el filósofo de Lübeck identifica las huellas de un sustancialismo histórico que comprende a la Modernidad como portadora de una sustancia teológica oculta (Monod, 2015), la permanencia de lo teológico en lo político, que permite trazar una identidad histórica entre la teología medieval de la Edad Media y la teoría del Estado de la Edad Moderna. Como resultado de esta conti-

nuidad histórica, Schmitt emprende una teologización de la política, es decir, una absolutización de la política, que interpreta "la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas" (Blumenberg, 2008: 93-94). La evocación romántica del antiguo orden teológico medieval invita a Schmitt a convertir lo político en una nueva teología, a hacer de la teología política una política teológica.

CONCLUSIÓN: DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA A LA TEOLOGÍA METAFÓRICA

Blumenberg parece no dejar lugar a dudas con respecto a la inscripción de la teología política dentro del marco más amplio de la secularización, comprendida como un proceso de transferencia de contenidos teológicos al plano mundano de la realidad política. La teología política constituiría "la forma más fuerte del teorema de la secularización", a través de la cual lo político adquiere el carácter absoluto que ostentaba la teología (Blumenberg, 2008: 93).

No obstante, el propio Blumenberg registra en algunos pasajes de *Teología política II* cierta ambigüedad en la caracterización schmittiana de la teología política que lo acerca a una comprensión metafórica de la secularización. Schmitt, en una de sus últimas páginas dedicadas a impugnar la liquidación teológica de Peterson, coloca una nota al pie en la que modera el carácter taxativo de su teología política. Allí afirma que todo lo que ha dicho sobre la teología política "son manifestaciones de un jurista sobre una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho" (2009: 117). Blumenberg recupera esta cita, para afirmar que, si bien Schmitt traza una analogía estructural, no enuncia a partir de ello "ninguna otra afirmación sobre la procedencia de una estructura a partir de la otra, o bien de ambas a partir de una forma previa común" (2008: 96). Esa misma vacilación se pone en evidencia en su réplica a *La legitimación...*, en donde, según Blumenberg, se clarifica la conexión entre la secularización y la legitimidad "por haber hecho retroceder él mismo últimamente hacia un plano más oscuro su dependencia teórica de esa figura fundamental que es la secularización, en cuanto *medio de ayuda* para el tratamiento de la temática de la legitimidad" (2009: 100).

Estas dudas que presenta Schmitt con respecto a formulaciones más definitivas y extremas de su teología política permiten atribuir mayor valor hermenéutico a la identificación de la teología política como teología metafórica que propone Blumenberg (2008: 102). Esta apreciación es reforzada por el propio Schmitt, quien en *Teología política II* –tal vez influenciado por el ensayo de Blumenberg– emparenta

las imágenes religiosas y metafísicas que sobreviven en la esfera jurídico-política con recursos lingüísticos y retóricos que el ser humano emplea para poder comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea:

> Topisch recogió en tres categorías las complejas interconexiones verticales y horizontales de la realidad política con las nociones e imágenes religiosas. La mezcla de símbolos y alegorías, de paralelos y analogías, de metáforas, proyecciones y reyecciones de una esfera a otra puede ser sociomórfica, biomórfica o tecnomórfica. Esto no proporciona una solución al problema de la conexión, pero sí una morfología de la metafórica, una primera catalogación que ordena los fenómenos dentro de los numerosos «reflejos» y «contrarreflejos» con que nos encontramos aquí. Mientras el ser humano sea un ser antropomórfico, es decir, un ser similar a lo humano, se comprenderá a sí mismo y a sus relaciones con sus semejantes mediante esas «imágenes». [...] Las proyecciones ingenuas, las fantasías numinosas, las reducciones reflexivas de lo desconocido a lo conocido, las analogías del ser y el aparecer, las superestructuras ideológicas sobre una estructura: todas estas cosas se reúnen en el ámbito inmenso y polimórfico de la teología política o de la metafísica política (2009: 80).

De este modo, se restablece el punto de acercamiento entre Blumenberg y Schmitt. La teología política podría ser interpretada como una forma más de esas metáforas absolutas de las que nos habla el hanseático en *Paradigmas para una metaforología*. La teología política, en tanto tal, permitiría lidiar con la fuerza inhóspita de una realidad tan absoluta como el propio Dios nominalista. Otorgaría un sentido y una orientación al mundo, lograría darle nombre a una realidad por sí misma inconceptualizable. Proporcionaría, en definitiva, la posibilidad de representar "el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad" (Blumenberg, 2003: 63).

A fin de cuentas, detrás de ambas interpretaciones de la secularización, puede divisarse un mismo punto de partida fundamental: la precariedad del ser humano tras el "vaciamiento de lo absoluto" (Schmitz y Lepper, 2012a: 219). Frente a esta situación, Schmitt, bien por nostalgia o bien por terror ante un proceso de tecnificación en el que avizora la destrucción de la humanidad, opta por intentar restituir la conexión con la tradición y las imágenes metafísicas de la teología. Blumenberg, por el contrario, reconoce en el proceso de autoafirmación humana el fin de la garantía absoluta proporcionada por Dios. Pero la desaparición de la metafísica no abre el camino a un racionalismo puro del concepto, sino al descubrimiento de que, más allá de la precariedad, somos seres metafóricos: "a menudo, la metafísica se

nos mostró como metafórica tomada al pie de la letra; la desaparición de la metafísica llama de nuevo a la metafórica a ocupar su lugar" (2003: 257).

Con todo, el gesto de Blumenberg de compatibilizar la metaforología con la teología política mediante una teología metafórica, ¿acaso no corre el riesgo de cercenar la especificidad de cada una de estas apuestas? En otros términos, el intento de compaginar ambas perspectivas, ¿no diluye la capacidad de la teología política de identificar, en cada entramado conceptual, el fondo metafísico que la sustenta y la dimensión política que la caracteriza? Asimismo, la pretensión de armonizarlas, ¿no restringe la capacidad de la metaforología para ofrecer una visión más acabada del desarrollo histórico, que no invoca al fantasma de un poder inescrutable y omnipotente, sino que reconoce en la historia las huellas de nuestras propias metáforas?

BIBLIOGRAFÍA

Assmann, Aleida; Assmann, Jan y Hartwich, Wolf-Daniel (2007). "Introducción" en *Del culto a la cultura*. Jacob Taubes. Buenos Aires: Katz.

Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans y Schmitt, Carl (2012). *L'enigma della modernità*. Roma-Bari: Laterza.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1983). "Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenwärtigen Verhältnis" en *Religionstheorie und Politische Theologie. I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. Jacob Taubes (ed.). Múnich/Paderborn: W.Fink-F.Schöningh.

Duch, Lluís (2014). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta editorial.

Frade Blas, Mario (2015). *Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica*. Tesis de doctorado, Universidad Carlos III de Madrid, España.

Galli, Carlo (2011). *La mirada de Jano*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ludueña Romandini, Fabián (2010). "Introducción. El precio de la apocalíptica" en *Escatología occidental*. Jacob Taubes. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Monod, Jean-Claude (2015). *La querella de la secularización*. Buenos Aires: Amorrortu.

Navarrete Alonso, Roberto (2015). "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt" en *Revista Internacional de Filosofía, N. 65*.

Peterson, Erik (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta

Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Schmitt, Carl (2000) *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schmitz, Alexander y Lepper, Marcel (2012a). "Lógica delle divergenze e tracce di comunanze. Hans Blumenberg e Carl Schmitt" en *L'enigma della modernità*. Hans Blumenberg y Carl Schmitt. Roma-Bari: Laterza.

Schmitz, Alexander y Lepper, Marcel (2012b). "Premessa" en *L'enigma della modernità*. Hans Blumenberg y Carl Schmitt. Roma-Bari: Laterza.

Uríbarri, Gabino (1999). "Introducción. Erik Peterson. Teología y escatología" en *El monoteísmo como problema político*. Erik Peterson. Madrid: Trotta.

Villacañas, José Luis (2009). "La leyenda de la liquidación de la teología política" en *Teología política*. Carl Schmitt. Madrid: Trotta.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Miranda Bonfil

EL PROMETEO DE BLUMENBERG. APUNTES SOBRE EL DEBATE DE LA SECULARIZACIÓN

INTRODUCCIÓN

El de Prometeo ha sido uno de los mitos más reinterpretados y con mayor pregnancia en la tradición occidental. Su estructura y sus contenidos han sido motivo de reflexiones acerca de cuestiones como los orígenes de la civilización, la existencia del mal en el mundo, la etiología del sacrificio, entre otras de análoga profundidad. En el terreno del pensamiento histórico-filosófico alemán ha servido como referente para formular tesis diversas acerca de las transformaciones que marcan el tránsito de la Edad Antigua a la Edad Media sobre todo, de esta última a la Edad Moderna.

En el presente ensayo se analiza el papel que desempeña el mito prometeico al interior del debate de la secularización y, en particular, en el diálogo que sostuvieron Hans Blumenberg y Carl Schmitt. Con base en un criterio cronológico, se trata de reconstruir la discusión en torno a este personaje para situarlo en relación con otras figuras mitológicas o religiosas que fungieron como contrapuntos simbólicos en las diferentes lecturas históricas sobre la Modernidad. Esta reconstrucción permitirá hacer una revisión, por un lado, de los debates filosóficos acerca de las (dis)continuidades entre los mundos medieval-cristiano y moderno y, por otro, de algunas de las formas y significaciones que le han sido conferidas al mito prometeico a lo largo de la historia.

Partimos de la premisa de que la reelaboración de la que éste ha sido objeto lo ha convertido en un referente fundamental para analizar el desarrollo del pensamiento sobre la historia, la técnica y el proceso civilizatorio, en tanto ilustra de manera especialmente clara la formulación de algunos problemas centrales para la autoconciencia cultural de occidente. Finalmente, con base en la revisión de las distintas posturas e interpretaciones del mito, se sigue la pista no solo de la discusión sobre las implicaciones de la secularización sino, asimismo, de algunas repercusiones que el diálogo con Schmitt tuvo en el desarrollo de los itinerarios reflexivos de Blumenberg. Primero se abordarán las diferentes elaboraciones históricas del mito prometeico, para después analizar su papel en el debate de la secularización en general, y en las propuestas de Blumenberg y Schmitt en particular, con miras a señalar los intersticios que su confrontación abre.

Ahora bien, el mencionado debate se desarrolló en el marco de la producción histórico-filosófica de un heterogéneo conjunto de autores alemanes que, en sus esfuerzos por arrojar luces sobre las transformaciones profundas que dieron lugar a la Modernidad, extrajo el término secularización de su matriz jurídico-política originaria para convertirlo en una potente categoría hermenéutica y en un concepto bisagra que busca describir el tránsito histórico o espiritual de una época a otra[1]. La indagación acerca de las especificidades y genealogías de la Modernidad dio lugar a muy diversas lecturas, entre las que pueden identificarse, de manera un tanto esquemática, dos tendencias: una que observa una ruptura o discontinuidad radical entre el orden teológico y el orden moderno, y otra que encuentra una relación de continuidad profunda entre ambos. Así, algunos autores, entre ellos Blumenberg, consideran que la Modernidad se constituye como un acto de autoafirmación signado por la recuperación de una sabiduría clásica que permitiría a la humanidad librarse de las cadenas de la religión, mientras otros, como Carl Schmitt y Karl Löwith, la conciben como una prolongación, con ciertas transformaciones, de las estructuras epistémicas y políticas del cristianismo.

En ambas tendencias, el término secularización se postula como un concepto central: mientras para la primera hace referencia a una salida o abandono de la religión, para la segunda refiere a la persistencia de las estructuras teológico-políticas del medioevo en el proceso de mundanización o inmanentización de figuras y referentes antes si-

1 Una revisión de la transformación histórica del concepto puede encontrarse en Lübbe (1965).

tuados en el orden de lo trascendente[2]. Es posible reconocer en estas narrativas y usos del concepto una dimensión descriptiva en términos históricos y filosóficos, y otra que puede entenderse como prescriptiva, en el sentido de que implica una identificación o valoración y, en función de ésta, la proyección de un futuro deseable. En este último plano existen dos polos que podrían caracterizarse, en sus formulaciones más extremas, como el de aquéllos que condenan lo moderno como una suerte de "heraldo de la muerte", como un anuncio de la corrupción de lo propiamente humano, y el de aquéllos que lo reivindican como el momento de asunción del sendero hacia la verdadera libertad o, por lo menos, como una época en la que el desarrollo técnico y humanístico posibilita la reducción de los males del mundo. Si bien no se plantean explícitamente criterios de orden moral o estético con base en los cuales juzgar estos horizontes históricos como positivos o negativos, es indudable que estas lecturas postulan elementos que se traman a manera de defensa o de crítica de los valores asociados a la Modernidad[3]. En otras palabras, estos modos divergentes de comprender el espacio liminal en el que se dibujan las cesuras entre dos épocas históricas prefiguran formas determinadas de afección –es decir, de lectura y experiencia del presente– y, con ello, una cierta proyección de horizontes de expectativas. Así, el debate no solo intenta esclarecer las continuidades y discontinuidades en el proceso histórico, sino ligarlas a posicionamientos críticos y políticos en el presente[4].

Es sobre todo en este plano prescriptivo donde ciertas figuras míticas, como la de Prometeo y Epimeteo, su hermano, adquieren sentidos específicos. Ambos son movilizados como agentes simbólicos por las argumentaciones de Löwith, Schmitt y Blumenberg, de manera tal que concentran figurativamente una carga valorativa que, en la dimensión puramente conceptual del debate, está presente solo de modo virtual o fantasmagórico. Estos personajes permiten encarnar y sacar a la superficie elementos que en el plano de la mera argumentación histórico-filosófica permanecen ocultos. A continuación, se in-

2 En la tradición alemana, esta divergencia se expresa alternativamente mediante la hendíadis *verweltlichung/säkularisierung,* pues la lengua permite que el concepto sea expresado mediante dos vocablos, uno de raíz germana (*Welt*) o uno de raíz latina (*saeculum*). Ambos términos dan cuenta del proceso mediante el cual un aspecto trascendente se hace secular, es decir, se inmanentiza, se temporaliza, se historiza.

3 Es importante clarificar que, de las corrientes descriptivas antes señaladas, no se derivan corrientes prescriptivas en concordancia: ni todos los pensadores continuistas defienden el pasado cristiano ni todos los rupturistas son defensores del proyecto moderno. Un recuento del debate que puede aclarar esta cuestión está en el libro de Monod (2002).

4 Una reflexión sobre este tema puede encontrarse en el texto de Marramao (1998).

tenta esclarecer algunos de estos elementos siguiendo la pauta de la densidad afectiva condensada en Prometeo y otras figuras alegóricas que funcionan como su contrapunto.

FIGURAS DEL MITO PROMETEICO

Como es de sobra conocido, el mito de Prometeo narra la historia del titán que, desafiando a Zeus, roba a los dioses el fuego para dárselo a los hombres. En la Grecia clásica, la figura de Prometeo tuvo siempre un signo ambivalente, pues si bien es él quien, traicionando a los suyos, otorga a los mortales la herramienta civilizatoria primordial, es también quien siembra la semilla de las desgracias terrenales al provocar la ira de Zeus. La primera fijación escrita del mito, hasta donde sabemos, corresponde a Hesíodo, quien legó para la tradición dos versiones del mismo. En la que aparece en *Trabajos y Días* (Hesíodo, 2015), la hazaña prometeica es el hito a partir del cual, por disposición de Zeus y obra de Pandora, se desencadenan los males sobre el mundo, mientras que, en la *Teogonía* (Hesíodo, 2015), la efectuación del designio del crónida corre a cargo de las mujeres en general en la forma del sometimiento perpetuo de los hombres a una vida de labores y penurias. Una versión con connotaciones ligeramente distintas aparece más tarde en el *Protágoras* de Platón, donde los dioses ordenan a Prometeo y Epimeteo dotar a los seres vivos de las habilidades necesarias para su supervivencia. En cumplimiento de esta encomienda, Epimeteo distribuye todas las cualidades entre los animales sin dejar nada para los hombres, circunstancia que Prometeo decide enmendar robando las artes mecánicas de Efesto y Atenea para ofrendarlas a los mortales en un acto furtivo que lo hace merecedor del castigo de Zeus (Platón, 2010). Esta será la versión que Blumenberg recupera en sus elaboraciones de *Trabajo sobre el mito* [1979].

En las tres versiones, la rebelión de Prometeo tiene un resultado ambivalente, dado que, por un lado, actúa como aliado de los hombres al otorgarles los medios para la adaptación a un entorno hostil –y en esa medida se convierte en una figura indefectiblemente asociada al desarrollo cultural–, mientras, por otro, al provocar a Zeus pone fin a la existencia armónica de la que disfrutaban hasta entonces, por lo que se le asocia con el infortunio y la desgracia. Esta doble carga se advierte a su vez en el hecho de que a Prometeo se le atribuye una de las cualidades más apreciadas del esquema moral de la antigüedad, la astucia (*Mẽtis*), al mismo tiempo que se le considera tramposo y embaucador. En suma, este personaje constituye una figura liminal que se debate de manera ambigua entre los polos del vicio y la virtud, como puede verse en el caso de los Trágicos. Sin embargo, con el paso del tiempo fue acentuándose una valoración más pesimista de

su figura, como encontramos ya, por ejemplo, en Diógenes de Sinope. Esta tendencia es reconocible en las fuentes, por lo menos, a partir del siglo IV a. C., cuando también comienza a elaborarse un vínculo entre el mito prometeico y la creación de lo humano en cuanto tal, con sus potencialidades y sus debilidades, como se aprecia en la versión de Luciano, donde Prometeo aparece como un ser crucificado entre el cielo y la tierra, como señal de que existen límites que no deben ser traspasados (Stroumsa, 1987: 315).

Con la instauración del cristianismo, Prometeo pierde el carácter ambivalente que poseía dentro del pensamiento clásico y sus cualidades pasan a decantarse en polos antagónicos, con lo que se convierte en una figura marcadamente polémica. En virtud de la consolidación de un marco de referencia moral estructurado por un dualismo absoluto, el mito prometeico comienza a interpretarse de manera unívoca, relacionándose algunas veces con Cristo y otras con Satanás. Así, mientras para los griegos la *polis* es concebida como el lugar en el que se realiza lo propiamente humano (*zoon politikón*) y, en este sentido, la connotación civilizatoria del dominio del fuego se asocia con el núcleo más íntimo del hombre (sea éste interpretado positiva o neutralmente), para el cristianismo la civilización pierde toda significación positiva al ser considerada como el ámbito de lo falso, de la tentación y de lo pecaminoso. De esta manera se entiende que la figura de Prometeo sea oscilante, pues mientras autores como Tertuliano afirmaron que Dios es prefigurado por el titán (*verus Prometheus Deus omnipotens*); otros, como Lactancio, rechazaron tajantemente que pudiese tener cualquier valor positivo, en virtud de su vinculación con lo terrenal y lo mundano. En estas elaboraciones el mito deviene, pues, metáfora y Prometeo es considerado, sin ambigüedad o ambivalencia, como figura representativa de uno de los dos polos posibles (Stroumsa, 1987).

Así, el cristianismo y las radicalizaciones gnósticas hicieron de la estructura moral bipolar el único marco de referencia disponible para la elaboración simbólica de las figuras míticas y eliminaron toda posibilidad de ambigüedad para postular un frágil equilibrio entre el bien y el mal, entendidos como antípodas irreconciliables. El legado cristiano solidificó esta estructura y no sería sino hasta el tránsito del siglo XIX al XX que empezaría a resquebrajarse en las reflexiones literarias y filosóficas. No obstante, el viejo esquema binario del cristianismo, como veremos más adelante, sería retomado por Schmitt en su interpretación negativa y prescriptiva del mito prometeico, mientras Blumenberg, por el contrario, se distancia de él para jugar con la ambivalencia en una valoración, en última instancia, positiva del proyecto civilizatorio moderno.

DERIVAS DE PROMETEO: EL DEBATE DE LA SECULARIZACIÓN

En el *Séptimo congreso alemán de filosofía*, realizado en Münster por la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland* en 1962, la figura de Prometeo estuvo presente desde las conferencias inaugurales[5]. Este evento, dedicado a reflexionar acerca de la idea de progreso, ha sido considerado el epicentro del debate de la secularización, dado que constituyó un espacio presencial y abiertamente polémico donde se enfrentaron algunas de las principales interpretaciones que habían circulado de manera intermitente desde décadas atrás[6]. Para ese momento, Löwith y Schmitt habían expuesto tesis fuertes acerca de la secularización en clave continuista –por lo demás, como fundamento de orientaciones políticas opuestas–, sentando un precedente que Blumenberg buscaría enfrentar con su ponencia titulada *Secularización. Crítica de una categoría de ilegitimidad histórica* [1962] (Kuhn/Wiedmann, 1964). Antes de analizar los argumentos allí vertidos por Blumenberg en contra del denominado "teorema de la secularización", conviene referir algunos aspectos del estado de la discusión[7]. Se trata de un debate amplio y complejo, del que para efectos de este ensayo es necesario tener en cuenta dos vertientes interpretativas, a saber, una que concibe a las filosofías modernas de la historia como una metabolización de la historia salvífica cristiana y otra que ve en los conceptos fundamentales de la doctrina moderna del estado conceptos teológicos secularizados. La primera había surgido como parte de la lectura elaborada por Löwith en *Historia del mundo y de la salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* [1949], donde se rastrean los orígenes estructurales de la filosofía de la historia en el relato providencial judeocristiano. La segunda había sido planteada por Cal Schmitt en su célebre *Teología política*, donde se propuso demostrar una relación de continuidad entre las dinámicas de la normalidad y de la excepción establecidas por el esquema cristiano y las reestructuraciones efectuadas por la teoría jurídico-política moderna.

Schmitt (1951) publicó una reseña del libro de Löwith en la que introdujo una figura que posiciona como una alternativa a la figura de la historización prometeica[8]. Para Schmitt, la concepción cristiana

---

5 Las actas del congreso fueron publicadas por Kuhn y Wiedmann (1964).

6 El congreso reunió a autores como Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Arnold Gehlen, Eric Voeglin, Herman Lübbe, Löwith y Blumenberg.

7 Para un análisis del debate de la secularización puede consultarse el texto de Franco Castorina en este mismo volumen.

8 Schmitt publicó su reseña laudatoria de *Historia del mundo y de la salvación* de Löwith ese mismo año. En ella reelabora las tesis de este último para hacerlas coin-

del tiempo no consiste, como afirma Löwith, en una perspectiva proyectiva y futurológica de la que finalmente deriva la filosofía del progreso, sino que, antes bien, está determinada por un acontecimiento pasado de infinita singularidad: la Encarnación. La temporalización cristiana estaría, por lo tanto, alegorizada por la figura de Epimeteo (el que mira hacia atrás), como aparece en el poema de Konrad Weiss titulado *El Epimeteo cristiano*. El cristiano es, para Schmitt, como este titán, en tanto su vida está marcada, no por una disposición prospectiva –prometeica–, sino por una contemplación activa del pasado, espacio donde encuentra los referentes de sentido interior. Así, la figura epimetéica le permite a Schmitt esbozar la concepción mariana de la historia que sería mayormente desarrollada en su obra tardía[9].

Löwith, por su parte, expuso en su ponencia para el congreso, titulada *La fatalidad del progreso* (Kuhn/Wiedmann, 1964), una lectura de la figura de Prometeo a partir de la cual pudo reformular algunas de sus tesis previamente desarrolladas y reflexionar sobre los avances de la ciencia y la tecnología, la difusión del conocimiento, la educación y los bienes de consumo[10]. Aquí, su valoración positiva de algunos aspectos propios de la cultura moderna se ve acompañada de una consideración acerca de su potencial destructivo. Apunta, por ejemplo, el problema que entraña la ciencia natural moderna, pues si bien ella permite una transformación positiva de ciertos aspectos de la vida del hombre, en su avance destruye la tradición, de forma tal que “en su permanente avance, no deja nada permanente” (Kuhn/Wiedmann, 1964: 16). Esta condición ambivalente, de la que derivan las calamidades del progreso, es nuevamente alegorizada mediante la figura de Prometeo. Löwith señala que, si bien el mito clásico manifiesta esta tensión mediante la alusión al castigo del titán, la Modernidad habría domesticado este miedo y haría de Prometeo un personaje del cual

---

cidir con sus propias reflexiones. Para este momento, no estaba al tanto de la severa crítica que Löwith había realizado a sus tesis bajo el pseudónimo de Hugo Fiala, a quien Schmitt, en este momento, identificaba con Georg Lukács (Kroll, 2010).

9 Dicha concepción implica entender la encarnación en la Virgen María auténticamente y, con ello, encuadrar a lo eterno en el dominio de lo temporal. De esta forma, los acontecimientos pasados se vuelven centros de irradiación en función de los cuales la existencia presente se codifica. Desde esta perspectiva el pasado deja de ser únicamente un archivo y se incorpora a la actualidad como presencia providencial.

10 Löwith desarrolla aquí una comparación entre las teorías antiguas del progreso y las modernas. En el primer caso, del progreso de las artes y la técnica no se deriva un progreso del género humano en su conjunto. La segunda presupone –y ahí reside su particularidad– que el movimiento histórico conduce a una mejoría y, en última instancia, a la consumación de la historia (Monod, 2002).

se desprende únicamente una fuerza de previsión autoafirmativa. El argumento central de Löwith consiste en que el ser humano avanzó más allá de la mera naturaleza con un ímpetu orientado a su perfectibilidad. Desde esta perspectiva, plantea la siguiente pregunta: ¿qué puede impedir que el hombre haga todo lo que puede hacer? Concluye que el problema fundamental estriba en la creencia de que el mundo está supeditado a la merced del hombre, sea ello en virtud de un mandato divino o de la capacidad de intervención técnica permitida por la ciencia moderna[11].

Ahora bien, en el marco de este estado de la discusión, Blumenberg expuso en su ponencia lo que sería la semilla de su tesis acerca del teorema la secularización, donde alegó que los planteamientos que trazaban paralelismos entre nociones cristianas y modernas resultaban falaces, en tanto no son sino una fórmula de criticismo cultural que reduce las profundas discontinuidades que existen entre las dos épocas. Buena parte de su intervención estuvo dedicada a describir las diferencias estructurales entre la idea de progreso (un proceso inmanente, que produce significados totalizantes) y la de escatología (un proceso trascendente, producto de una voluntad externa e intempestiva). Al explicar el desarrollo de la idea del progreso y su transformación en una función cuasi religiosa como dos procesos separados, Blumenberg llega al núcleo de la crítica que desarrollaría en *La legitimación de la Edad Moderna* [1966], a saber, la confusión entre una equivalencia funcional y una sucesión histórica con una derivación genética y sustancial. Según su análisis, es imposible entender el tránsito a la Modernidad como una consecuencia de la inmanentización del esquema cristiano. Este tipo de explicaciones no serían sino explicaciones simplistas que responden a una postura ideologizada que busca atentar contra la legitimidad de la Modernidad. Desde su perspectiva, el teorema de secularización sería el último teologúmeno que pretende mostrar la deuda de la Modernidad con el cristianismo para alegar que, objetivamente, la primera no debería existir. Así, para Blumenberg, la permanencia de ciertas figuras retóricas constataría únicamente la continuidad de la función, más no la transformación "mundanizada" de una sustancia religiosa. Con ello, critica la tendencia a hacer de la historia una ontología sustancialista de la historia montada en un platonismo pobremente encubierto que concibe a toda imagen (*Bild*) como dependiente de una forma originaria (*Urbild*), a la que se le concede una primacía ontológica. Él aboga, pues, en fa-

---

11 Esta pregunta formaba parte de una preocupación propia de la época, que tenía como telón de fondo la explosión de las bombas nucleares. Para mayor información sobre el tema, véase la tesis doctoral de Joe Kroll (2010).

vor de una discontinuidad sustancial oculta debajo de una semejanza formal.

Ahora bien, no sería sino hasta 1966 que la semilla planteada en esta ponencia germinaría como libro. Allí, Blumenberg desarrolla de manera minuciosa su crítica al "teorema de la secularización", que se resume en la fórmula continuista: X no es más que Y secularizado. Desde su perspectiva, este teorema sirve para imputar a la Modernidad una carga de heterogonía (una falta de fuentes propias), la cual mina su pretensión de discontinuidad con respecto a la tradición teológica y, con ello, su legitimidad misma (Palti, 1997). En su lectura, la autoconsciencia de la era moderna es, por el contrario, un fenómeno novedoso, fundado por sí mismo, que proviene de una reelaboración de la curiosidad teórica clásica. Dicha relectura habría permitido transformar la concepción del mundo después de que la crisis el nominalismo medieval fracturara el edificio construido por la escolástica.

El rasgo distintivo de los tiempos modernos está dado, según Blumenberg, por la autoafirmación (*Selbstbehauptung*)[12], es decir, por la acción que permite al hombre dejar de concebirse como un ser abandonado a la voluntad de un poder absoluto e incomprensible para volverse un sujeto activo de la historia[13]. Por ello, lo único que pervive del pasado teológico en la Modernidad es un inventario de problemas irresueltos y un conjunto de metáforas para lidiar con ellos[14]. Así,

---

12 Para un análisis del concepto de autoafirmación puede consultarse el artículo de Gonzalo Ricci Cernadas compilado en este volumen.

13 La narrativa histórica que propone Blumenberg podría resumirse en los siguientes términos: los principios teológicos de la escolástica que entraron en crisis con el nominalismo en el siglo XIV permitieron la reocupación novedosa de los lugares previamente colmados de contenidos religiosos. Por ello, la Modernidad depende del cristianismo como precondición, pero esto no implica una continuidad de sustancia. La retirada de Dios hacia el dominio del misterio provocó la necesidad de los hombres de encargarse de su propio mundo. Así, el programa moderno de autoafirmación se desprendería de la exigencia de crear un mundo susceptible de ser intervenido racionalmente y manipulado técnicamente, en lo que terminaría por ser la primera superación exitosa de las tendencias gnósticas.

14 Las analogías entre el lenguaje teológico y el moderno serían aspectos superficiales legados por un sistema de preguntas religioso que no pudo ofrecer respuestas satisfactorias para sus propias preguntas y que, en consecuencia, dejó espacios vacíos para que conceptos provenientes de una matriz completamente distinta –la de la ciencia incipiente– ganaran terreno. Para explicar su postura, Blumenberg elabora en *La legitimación*… un sistema de "posiciones y reocupaciones funcionales" que le permite negar una continuidad sustancial entre las dos épocas para presentar una constancia de ciertas funciones. Si bien la tesis blumenberguiana de la reocupación histórica no intenta ser un sistema metafísico, en ella puede observarse una cierta fantasmagoría funcionalista en la que el papel de los agentes históricos para modificar la estructura de preguntas históricamente heredadas permanece como incógnita.

mediante el concepto de autoafirmación humana, Blumenberg desafía los postulados continuistas de las tesis de la secularización y, con especial apremio, la *Teología política* de Schmitt. Dicho concepto le permite elaborar una sutura histórica que da cuenta, por un lado, del abandono de la trascendencia como el plano del que derivan los ejes rectores del mundo y, por otro, de la consolidación del antropocentrismo cultural; todo lo cual, para Schmitt, no sería sino una ilusión que fundamenta un proyecto neutralizador.

La posterior argumentación de Schmitt se opone a dicha interpretación y busca señalar la superficialidad de las lecturas que pasan por alto la presencia de una dimensión trascendente en todo discurso político. Su elaboración parece responder antes a una necesidad de orden práctico que a una reivindicación de instancias absolutas, en tanto este vínculo con lo trascendente funciona, por un lado, como un agente que permite limitar el solipsismo y el endiosamiento de lo humano y, por otro, como una instancia que hace explícito lo inevitable del enfrentamiento histórico basado en la división amigo-enemigo (Schmitt, 2009). Si, para Schmitt, la unidad política es el resultado de la necesidad lidiar con la violencia intrínseca del ser humano mediante una proyección que postula un enemigo externo, una entidad trascendente se vuelve indispensable para evitar la guerra total y el caos (García-Durán, 2014). Así, en suma, su propuesta apunta a comprometer a lo humano con algo que lo trasciende con el fin de establecer un límite que permita atenuar su violencia y, a su vez, hacer frente al problema del conflicto inherente a lo humano.

LA DERIVA DE BLUMENBERG: PROMETEO

Para responder a las críticas de Blumenberg y a "su intento científico de destrucción de toda teología política" (Schmitt, 2009: 123), el jurista agregó a su borrador de *Teología política II* un epílogo dedicado exclusivamente a esta cuestión. En este texto de 1969, Schmitt regresa, 47 años después, sobre algunos de los problemas que había dejado sin resolver en su primera *Teología política* y continúa elaborando su crítica a las posturas que pretenden solucionar mediante una idea discontinuista simple el problema de las relaciones entre lo político y lo teológico. Este proyecto de vejez responde a algunas inquietudes que habían sido constantes a lo largo de toda su trayectoria intelectual: el potencial devastador de las utopías seculares y el ímpetu neutralizador de la racionalidad instrumental, entendidas ambas como producto de la *hybris* moderna. La repulsión de Schmitt hacia el orden mundial dictado por el complejo de la tecnociencia se funda en el presupuesto de que el avance de su despliegue pretendidamente neutral atenta contra la naturaleza misma del ser humano y elimina a su

paso lo trascendente. El ideal prometeico del hombre moderno, que justifica su acción sobre la base de la curiosidad y el afán de novedad, es para él una aberración que no puede sino resultar catastrófica en el terreno de lo político.

Prometeo es la figura que concentra todas las características de aquello que a Schmitt le resulta reprochable, en tanto representa el control técnico que conduce a la idea neutralizadora de que éste es "un mundo hecho por el hombre para el hombre"[15]; es decir, una entidad sometida a la voluntad y los fines humanos. El planteamiento de Blumenberg en defensa de la autoafirmación no haría sino reforzar un antropocentrismo que, en la Modernidad, está al servicio del desarrollo económico y se aboca a ocultar el núcleo político inherente a toda existencia humana. Es por ello que, para formular su propia descripción de la temporalidad cristiana, Schmitt había elegido la figura de Epimeteo, polo opuesto a las virtudes prometeicas. Ésta le permite elaborar una crítica a la tecnología como un agente de neutralización a través de una figura alegórica que funciona como contrapunto de la Modernidad triunfante (Schmitt, 2014).

La respuesta de Schmitt a Blumenberg viene acompañada de una breve exégesis del apotegma extraído del capítulo cuarto de *Poesía y verdad* de Goethe: "*Nemo contra deum nisi deus ipse*" (nadie contra dios sino dios mismo) (2009: 131). El trabajo hermenéutico sobre este *motto* cobraría una gran importancia en el diálogo entre ambos pensadores, pues mientras al primero le permite construir una interpretación cristológica de la historicidad, al segundo le sirve para reivindicar el papel de la autoafirmación humana mediante una interpretación politeísta que lo vincula con la figura de Prometeo[16]. En este apotegma, Schmitt encuentra un referente para explicar el hecho de que, en la trinidad, Dios está en enfrentamiento perpetuo consigo mismo, de manera tal que toda teología es simultáneamente una *stasiología*. Con esta descripción pretende solucionar el problema planteado por el dualismo gnóstico que había señalado la incompatibilidad entre la idea de un Dios creador y un Dios redentor, que no podrían ser uno y el mismo. Schmitt intenta conciliarlos haciendo énfasis en el significado de la *stasis* como dinámica interior de la divinidad; dinámica que implica calma, estabilidad y movimiento, a la vez que rebelión y guerra civil. Así se explicaría, de acuerdo con Sch-

15 En su *Glossarium,* Schmitt confiesa: "*Mir ekelt vor einer von Menschen für Menschen gemachten Welt*" (Schmitt, 1991: 264). El mundo neutral de la tecnología es, para él, un mundo superfluo, abandonado a la banalidad.

16 La lectura cristológica de Schmitt (2009) sobre la sentencia de Goethe se basa en una atribución de su origen en el drama de *Catalina de Siena* de Jakob Lenz.

mitt, el permanente conflicto de Dios consigo mismo. Vemos, pues, su referencia a un autor como Goethe, que en ningún sentido puede entenderse como defensor de la fe católica, le permite ofrecer una interpretación teologizante de la historicidad, haciendo evidente el suelo conflictivo sobre el cual invariablemente se despliega lo divino al igual que lo histórico. Comprender este dinamismo inmanente a toda unidad sería la clave para dimensionar la importancia de la teología política que, a diferencia de la pretensión blumenberguiana de eliminar lo trascendente del mundo histórico, permite reflexionar sobre el ineludible problema de la enemistad. El argumento a favor de una mundaneidad nueva y pura, sin rastro ya de lo trascendente, es para Schmitt una ilusión generada por el avance de la neutralización operada por el "proceso-progreso científico-técnico-industrial", que supone la posibilidad de una eventual pacificación global y de una humanidad homogénea que cree sacrificar la racionalidad, pero termina por sacrificar ambas en el altar de la novedad (*stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*)[17]. En la medida en que la enemistad es insalvable, esta libertad no sería sino una ilusión guiada por el afán de novedad, lo que implica la muerte de lo propiamente humano en el altar de un pensamiento utópico ingenuo que corta lazos con la tradición cristiana (Schmitt, 2009).

Tras la publicación de *Teología política II*, Blumenberg tuvo la iniciativa de comenzar un diálogo epistolar con Schmitt para dilucidar el núcleo de sus diferencias. Esta interlocución se prolongaría, de manera intermitente, desde 1971 hasta 1978. En ella tendría lugar una discusión acerca de las diferentes posibilidades de plantear el problema de la secularización desde lugares descentrados a través de figuras como el *katechon* paulino o el mismo mito de Prometeo. La discusión acerca de la interpretación del apotegma prometeico de Goethe tendría lugar desde 1971 y sería retomada en 1975, una vez que Blumenberg había dado por clausurado el problema de la secularización y comenzado a tratar los problemas que después elaboraría con detenimiento en *Trabajo sobre el mito*. En la carta de 1971, Blumenberg defiende una interpretación politeísta del *motto* a partir del hecho de que Goethe escribió la palabra dios con minúscula. Asimismo, llama la atención sobre su complicada relación con Napoleón, a quien hace fungir como espejo y correlato prometeico del poeta[18]. En

17 "En vez de la razón está la libertad, y en vez de la libertad la novedad" (Schmitt, 2009: 132).

18 "Goethe mismo escribió dios en minúsculas, y esto es para su tiempo una monstruosidad, si no se lee acompañado de un artículo indefinido. Se debe ver la conexión entre la génesis de este lema y la complicada relación de Goethe con Napoleón y

la carta de 1975, aquella que más nos interesa, desarrolla de manera más elaborada la relación entre el apotegma y el mito prometeico. En un gesto de complicidad con Schmitt, apunta que el "*Nemo contra deum*…" no fue tomado literalmente de ninguna fuente sino creado por el mismo Goethe. Enseguida, no obstante, se lanza nuevamente contra la interpretación cristológica schmittiana a favor de una exégesis politeísta del lema que le permite ilustrar lo que denomina "el síndrome de Prometeo":

> El apotegma de Goethe expresa el significado general del politeísmo en la división de poderes y la prevención de un poder absoluto y de cualquier religión en tanto sentimiento de absoluta dependencia de éste. Los dioses, al ser muchos, están ya siempre unos contra los otros. Sólo un dios puede enfrentar a otro dios. Éste es el punto del mitologema de Prometeo que se expresa en el apotegma. Löwith no lo vio porque él encuentra en el sufrimiento de Prometeo el castigo justo por la tecnología entregada a los hombres de manera rebelde; pero este no es el final del mito, pues el Prometeo sufriente conoce el secreto de Zeus y su posible caída. Esto debe continuar siendo pensado. Los dioses son por supuesto inmortales, pero su poder no es eterno. Claro que el hombre no es parte de aquellos que pueden enfrentarse a un dios; eso lo aprendió Goethe finalmente con Napoleón, que era una figura prometeica no sólo para él sino para la iconografía de la época (Schmitz y Lepper, 2007: 133; la traducción es propia).

Este es probablemente el punto de mayor elaboración argumental dentro del diálogo epistolar entre ambos autores y es precisamente de este intercambio que emanarían las reflexiones publicadas posteriormente bajo el nombre *Trabajo sobre el mito*. Desde la perspectiva de Blumenberg, el lema de Goethe no hace referencia a la *stasis* intrínseca a la divinidad, sino a un acto individual de rebeldía de un dios (Prometeo) contra otro dios (Zeus). Este mito, por lo tanto, permitiría ilustrar, por un lado, el fundamento del politeísmo como pluralismo de voluntades y, por otro, esta fragmentación del poder como único medio para enfrentar a lo absoluto (representado en este caso por la figura del crónida). Así, la rebelión prometeica sería el modelo que anima a la Modernidad. Mediante la autoafirmación, el ser humano se habría enfrentado en los albores de la Edad Moderna al peso del

---

después prestar atención a las referencias en las que Napoleón y Prometeo son presentados uno con referencia al otro" (Schmitz y Lepper, 2007: 107; la traducción es propia). En 1808 Goethe diría, tras encontrar a Napoleón en el primer encuentro de Erfurt, que "solo un dios puede resistir a un dios" (Blumenberg, 2003: 500)

absolutismo teológico para, en un gesto orgulloso y trágico, mantener a distancia la potencia opresiva del Dios del nominalismo (Villacañas, 2006). Lo que para Schmitt se elabora en términos de enfrentamiento interno (*stasis*), para Blumenberg se formula en términos de dispersión en torno a núcleo mítico.

Ahora bien, la última parte del fragmento antes citado de Blumenberg advierte los peligros que merodean alrededor de las pretensiones del endiosamiento humano como un "nuevo absoluto", lo que se ilustra en las pretensiones singularizadas de la figura de Napoleón, un hombre que habría querido concentrar en sí toda la potencia de un dios. Goethe, tras sentirse él mismo reflejado en las figuras de Napoleón y Prometeo, habría llegado a la misma conclusión después el exilio del conquistador corso en Santa Elena en 1827, lo que explicó como "un ejemplo de lo peligroso que es alzarse hasta lo absoluto y sacrificarlo todo a la realización de una idea" (Blumenberg, 2003: 530). Esta consideración permite a Blumenberg argumentar la utilidad existencial del mito como una herramienta de actualidad, es decir, no solamente un resabio de tiempos pasados, sino como un recurso que cumple una función igualmente importante en la Modernidad, "pues pudo entrar en la totalidad de una vida [la de Goethe], delineando los contornos de su autocomprensión, de su autoformulación y hasta de su autoformación" (2003: 427). Así, el mito de Prometeo no daría cuenta de un esquema metafísico, como sugiere Schmitt, sino de la necesidad de hacerse cargo de una experiencia que no tiene un carácter unívoco o uniforme (García Durán, 2014: 17). A pesar de que ya no hay un entorno natural hostil, en la Modernidad permanecen los terrenos inaccesibles para la razón y, en esa medida, el mito conserva un potencial irreductible. Al no existir la posibilidad de construir un mundo racional perfecto, el mito funciona como medio plástico para oponerse a la presión de un absoluto despótico, es decir, a lo irracional de la existencia.

En esas breves líneas se advierte ya el germen de lo que se desarrollaría después en *Trabajo sobre el mito*, a saber, la generalización de la dinámica de enfrentamiento originalmente circunscrita a la Modernidad –autoafirmación contra absolutismo teológico– como una constante antropológica. De esta forma, los mitos politeístas son concebidos por Blumenberg como producto de un primer gesto de autoafirmación del hombre primitivo frente al absolutismo originario –ya no de la teología sino el de la realidad[19]. Este gesto contestatario sería

---

19 La diferencia fundamental que Blumenberg encuentra entre el mito, entendido como una narrativa con un núcleo sujeto a variaciones, y el dogma como un postulado fijo e inmutable, resulta fuertemente controversial si se mira desde una perspectiva que tome en cuenta la transformación histórica de aquello que establece

el que se habría materializado en el mito de Prometeo y el que sería re-actualizado bajo distintas figuras a lo largo de toda la historia. De ahí que Blumenberg haya dedicado una obra mayor a desarrollar lo que primero se presentó como un breve comentario a la sugerente sentencia de Goethe. Es en ella que construye una relación de continuidad entre los planteamientos *de La legitimación…* y su teoría general del mito.

CONCLUSIONES

En la medida en que *Trabajo sobre el mito* de Blumenberg puede ser entendido como una explicación de las formas en las que se ha configurado históricamente el gesto antropológico de autoafirmación y como una tentativa por aclarar algunos puntos ciegos de su argumentación en *La legitimación…*, puede también ser leído como producto de su confrontación indirecta con Schmitt. Esta obra es, en cierto sentido, el fruto de un diálogo que, desde sus disonancias, abrió nuevas grietas en la reflexión de ambos autores. Así, el intercambio epistolar llevó a Blumenberg a extender sus hallazgos acerca del surgimiento de la Modernidad hacia una dimensión teórica con el objetivo de entender la historia humana como el despliegue de respuestas diversas a inquietudes que, por una vía u otra, aparecen siempre como variaciones de un mismo tema.

En este texto, el mito de Prometeo funge como un relato alegórico que, además de permitir al hanseático valorar los cambios y continuidades en los procesos históricos, explica el funcionamiento intrínseco del mito. Este personaje da cuenta de la importancia de la técnica –sea ésta entendida en términos lingüísticos o instrumentales– como aquello que permite al ser humano lidiar con las imposiciones de la realidad. Asimismo, permite a Blumenberg sostener la necesidad de hacer de la existencia un juego que tome la forma de un politeísmo metafórico. Con esta concepción de la mitología como terapéutica, es decir, como antídoto para la angustia de un animal humano sometido a los avatares de la naturaleza, el autor reconcilia el mito con el espíritu de la Ilustración al posicionarlo dentro de la estela del *logos*, como un poder efectivo para hacer frente a la experiencia de un “afuera”, de un absoluto que se presenta como amenazante.

---

como dogma. Blumenberg reconoce esto de manera implícita al describir la teología política de Schmitt como una teología metafórica, es decir, como un intento más de lidiar con el absolutismo de la realidad. Es por ello que Blumenberg (2003), en el último de los capítulos dedicados al tema, plantea que su interpretación recoge la de Schmitt antes que excluirla.

La apología del mito que plantea Blumenberg encierra un enorme potencial hermenéutico y una belleza insoslayable, pues hace evidente el hecho de que en cada época resplandecen ciertos rastros del pasado como mecanismos de defensa frente a una realidad inhóspita. No obstante, su apuesta parece evadir el problema de la politicidad mediante la disolución del conflicto interno por la vía del politeísmo. Ante este panorama, no queda sino preguntarse, ¿qué tipo de autoafirmación creadora puede hacerse cargo del pasado y el presente de manera fértil, ahí donde el complejo tecnocientífico e industrial ha devenido una nueva amenaza para las formas de vida humanas y no humanas? ¿Qué mitos posibilitarían formar, sin ingenuidades, un suelo común maleable que integre la capacidad creativa y transformadora del hombre a un plano de realidad que no niegue el enfrentamiento interno como condición existencial?

Si bien la elaboración de Blumenberg permite entender los mecanismos mediante los cuales la tradición se rehúsa a ser olvidada por sus herederos y persevera –ya sea gracias a su actualización mediante un gesto creativo, o bien, por vía de una incorporación involuntaria–, queda siempre un registro inasimilable, un ruido de fondo que no logra disiparse. Ese ruido no es sino el eco de lo político entendido como campo de batalla de los seres humanos contra los seres humanos, campo que permanece, hasta el día de hoy, sometido al discurso falaz de la neutralidad bajo las figuras contemporáneas del desarrollismo tecnócrata. Este problema, precisamente, es el que había señalado Schmitt y que la defensa del politeísmo metafórico desdeñó. Quizá mediante el reconocimiento de las condiciones de orden concreto a las que se enfrentan los seres humanos en la actualidad pueda hacerse fructífera la pretensión de resignificar el pasado propuesta por Blumenberg. Una cita de Pascal Quignard permite ilustrar e, incluso, conciliar los polos de este desgarramiento: “El enemigo nunca dejará de triunfar. Ni la muerte de incrementarse. Lo que debe trasmitirse es lo Perdido” (Quignard, 2015: 63).

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2004). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans y Schmitt, Carl Schmitt (2007). *Briefwechsel 1971-1978*. Fráncfort: Suhrkamp.

Goethe, Johann Wolfgag (2017). *Poesía y verdad*. Barcelona: Alba.

Kroll, Joe Paul (2010). *A Human end to History? Hans Blumenberg, Karl Löwth and Carl Schmitt on secularization and modernity*. Tesis de doctorado, Universidad de Princeton, Facultad de filosofía.

Kuhn, Helmut y Wiedmann, Franz (eds.) (1964). *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Múnich: Pustet.

Löwith, Karl (1949). *Meaning in History*, Chicago: Chicago University Press.

Lübbe, Hermann (1965). *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Friburgo/Múnich: Karl Alber.

Marramao, Giacomo (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.

Monod, Jean Claude (2002). *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a a Blumenberg*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

Palti, Elías José (1997). "In memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest" en *Journal of the History of Ideas, Vol. 58, N. 3.*

Platón (2010). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.

Quignard, Pascal (2015). *Abismos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Schmitt, Carl (2014). "La era de las despolitizaciones y neutralizaciones" en *El concepto de lo político.* Madrid: Alianza.

Schmitt, Carl (1951). "Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia" en *Arbor, N. 62.*

Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Schmitt, Carl (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlín: Duncker & Humblot.

Schmitz, Alexander y Lepper, Marcel Lepper (eds) (2007). *Hans Blumenberg. Carl Schmitt. Briefwechsel*. Berlin: Suhrkamp.

Stroumsa, Gedaliahu (1987). "Myth into Metaphor: The Case of Prometheus" en *Gilgul. Studies in the Hitory of Religions*. Heerma Van Voos y otros (eds.). Leiden: Brill.

Villacañas, José Luis (2006). "Otro Edipo" en *Anthropos, N. 210.*

SEGUNDA SECCIÓN

MITO, METÁFORA, INCONCEPTUALIDAD

Franco Donato Patuto

BLUMENBERG Y EL MITO

I

El espectro de la recepción blumenberguiana está signado por una coincidencia fundamental: la imbricación estructural de la analítica antropológica con el quehacer teórico en torno del mito. Más concretamente, el acuerdo se observa en la comprensión de que el trabajo del mito se despliega a partir de cierto carácter deficitario del hombre. Así, por ejemplo, Alfred Sommer (2011) asevera, en el marco del posfacio de *Descripción del ser Humano* [2006] que es perfectamente legítimo plantear a *Trabajo Sobre el Mito* [1979] como la tercera parte de ese texto. De ese modo, suscribimos a una hipótesis de lectura que se propone, tal como apunta Marco Mauerer (2015), dar cuenta de las continuidades estructurales entre ambos registros de reflexión. Proponemos consecuentemente una serie de interrogantes que ordenarán nuestra exposición. Primero, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la existencia del mito? Segundo, ¿qué tipo de vínculo establece Blumenberg entre mito y razón? Las respuestas a esos interrogantes trazarán las coordenadas teóricas necesarias a efectos de explicitar la especificidad del mito en el decir blumenberguiano, tarea esta que representa el objetivo primordial de este escrito. Una vez recorrido tal trayecto analítico estaremos en condiciones de saber, finalmente, de qué hablamos cuando nos remitimos a la noción blumenberguiana de mito.

Trataremos, entonces, de clarificar cómo es que de la tesis de la precariedad antropológica se extrae la especificidad del modo de existencia del mito y su fungibilidad concreta, que no es otra que mantener a raya el absolutismo de la realidad; descubriremos a la brevedad que, al narrar, el mito sutura, compensa, encumbre, aplaza, para provocar una distancia imprescindible, inaugurando de ese modo una dinámica cuya finalidad es volver concebible la existencia humana. El mito dice para bloquear o mitigar lo indecible, más no puede, y esto es clave, erradicarlo. De allí la tesitura espectral del absolutismo de la realidad. El mito, en verdad, obtiene por su propio proceder el estatuto de una pragmática de la existencia. Pero antes de prorrogar esa reconstrucción del registro estrictamente mítico se impone la empresa de explicitar sus condiciones de posibilidad.

En base a que las elucubraciones sobre el mito encuentran su necesidad en dicho terreno, ofrecemos una sucinta exposición de la antropología blumenberguiana. Allí reside, efectivamente, su condición de posibilidad. En principio, el hanseático emprende una minimización del preguntar antropológico: en efecto, al notar la imposibilidad de responder a la pregunta ¿qué es el hombre?, Blumenberg realiza un rodeo que lo conduce a preguntarse esta otra cuestión: ¿cómo es posible el hombre? Más puntualmente, ¿cómo es posible que ese ser signado por sus déficits biológicos sobreviva? De la aserción de la precariedad, el filósofo alemán extraerá la tesis de la improbabilidad de lo humano, según la cual éste no es nada evidente en el decurso evolutivo, constituyéndose, así como “el animal que a pesar de todo vive” (2011: 411). De ello deriva, a su vez, la contingencia de la existencia humana. Y de esta posibilidad latente de extinción surge la historicidad propia de lo humano como suspensión del decurso evolutivo. Por lo tanto, lo humano en tanto tal constituye una discontinuidad, una corrección de la evolución biológica. Arreglárselas con la precariedad que él mismo es, tal parece la fatalidad del hombre. En aras de poder sobreponerse a sus carencias intrínsecas, el ser humano edificará tramas culturales –con lo que podemos constatar la función terapéutica de cualquier documento o práctica cultural– entre las que se destaca, entre otras, el mito. Pero antes de recoger la especificidad de las narraciones míticas en el decir de Blumenberg es menester recoger algunas consideraciones antropológicas más.

De acuerdo a nuestro autor, la historicidad propiamente humana tiene su punto de partida en una mutación de tipo corporal: la asunción del carácter erguido. De hecho, Blumenberg consigna que esa mutación representa el punto de inflexión respecto de los homínidos con el espacio circundante, lo que trae aparejado la antropogénesis. Conviene examinar los corolarios que de ese acontecimiento

extrae el alemán. De la asunción de una postura vertical podemos colegir en primer lugar la capacidad de reflexionar. En segundo lugar, el humano adquiere visibilidad. Ambos desprendimientos, por lo demás, están funcionalmente yuxtapuestos[1]. Debe comprenderse aquí que no solo se trata de la capacidad de ver en medio de vastos espacios sino, y esto es crucial, de la posibilidad simultánea de ser visto. Y es precisamente en esa conjunción de ver y ser visto donde se va a producir a juicio de Blumenberg algo del orden de lo aporético: la visibilidad abre un horizonte –en realidad, no es meramente la apertura de un horizonte, sino del horizonte como tal, es decir, de un espacio no supeditado por cortes evidentes, de un espacio que se presenta como fondo insondable–, el cual inaugura abruptamente la contingencia, la ausencia de certeza de lo que ha de sobrevenir en el porvenir. Un horizonte que, en su espacialidad virtualmente infinita, cristaliza la contingencia. En ese juego de ver y ser visto irrumpe la conciencia que es, al menos en un primer momento, autorreflexión referida a que podemos ver en una dirección, pero podemos ser vistos en muchas direcciones.

Sucede que no solo el horizonte nos somete a la peligrosidad de un séquito de otros, cuya mera presencia amenaza nuestra supervivencia. Otro corolario, que se añade a la complejización de la supervivencia motivada por los semejantes es la irrupción de cierta idea de otredad objetiva, que no es otra cosa que el absolutismo de la realidad. Al ostentar visos de lo abisal, el horizonte provoca angustia, un estado anímico otrora inconcebible. Para hacer frente a este estado de cosas, el hombre se refugiará, según Blumenberg, en las narraciones míticas como instrumento de ordenación imaginaria de un mundo que aparece informe y significativamente insondable en sí mismo.

II

La analítica antropológica realizada por Blumenberg que repusimos en el apartado anterior será el puntapié para presentar la especificidad del mito. Algunas líneas arriba enunciamos una categoría capital, la de absolutismo de la realidad. Es, sin lugar a dudas, una hipótesis que ocupa un lugar medular en la producción de nuestro autor, tanto a nivel global como en lo que atañe al mito en particular. Quizás, tal como lo subraya Wetz en *Hans Blumenberg, la Modernidad y sus metáforas* (1996), se trate de ese elemento en el que se condensa toda la potencia del pensamiento blumenberguiano. De

1 Cabe adicionar a los corolarios explicitados un tercero de tintes normativos. Podemos definirlo como la interpelabilidad ética que se deduce de la visibilidad. Para profundizar sobre este argumento véase el ensayo de Francisco Martínez (2005).

ese modo, parece inobjetable su centralidad para nuestro escrito. Por consiguiente, es menester ensayar una definición: el absolutismo de la realidad no es otra cosa que el carácter prepotente, hostil e inhóspito del universo. En una categoría que recoge el mutismo de la realidad, la ausencia significativa, y en la que es posible cifrar como corolario inmediato la angustia del hombre, quien encuentra frente a él su contingencia y prescindencia absoluta, cristalizaciones que enseñan el carácter de experiencia decisiva que trae consigo el absolutismo de la realidad.

Resulta oportuno aquí poner de relieve que la teorización blumenberguiana del absolutismo de la realidad se formula también desde otros espacios de reflexión teórica, y no solo desde el engarce entre antropología y mito. Por ejemplo, es plausible rastrear esa tesis desde el tratamiento que se hace de la ciencia moderna. Prorrogamos aquí lo esgrimido por Wetz en su reconstrucción sistemática de los planteamientos de Blumenberg. Precisamente, el discípulo de Odo Marquard propugna que existen caracterizaciones disímiles en torno de la ciencia moderna en Blumenberg. Entretanto la ciencia moderna es caracterizada en *La legitimación de la Edad Moderna* [1966] como el mecanismo de la autoafirmación humana *per excellence* en desmedro del absolutismo teológico, Blumenberg postula, en el decir de Wetz, que la ciencia, ya en el marco de *La génesis del mundo copernicano* [1975], representa un ejercicio de develamiento del carácter prepotente, infundado y hostil del universo. En ella se cifran una serie de reflexiones que conducen al mutismo e indiferencia de la realidad física lo que provoca, paradójicamente, la complejización de la autoafirmación humana. El desmontaje de las cosmovisiones clásicas-antiguas, estoicas y cristianas, y el consecuente embate del absolutismo teológico, trae consigo el atisbo del carácter brutal e indiferente del universo. La ciencia, en un mismo trazo, emancipa y condena. Porque en su gesto que propende a la autoafirmación desnuda lo terrible de la realidad: lo que otrora fuera un objeto digno de admiración mutó en una masa inerte, sin propósito e indiferente para la doble demanda humana de sentido y autoconservación. Como podemos constatar, y pese a partir desde otro registro, se arriba a la tesis de un universo prepotente e infundado en el que el hombre es, sobre todo, fútil. De hecho, Wetz dirá que el punto final de *La* génesis del mundo copernicano es el punto de partida de *Trabajo sobre el Mito:* “estas ideas del final de la *Génesis del universo copernicano* constituyen al mismo tiempo el principio de *Trabajo sobre el Mito.* Aquí se convierte en punto de partida lo que allí punto final” (1996: 78). En suma, nos encontramos con reflexiones heterogéneas que arriban al mismo postulado: el absolutismo de la realidad.

Podemos consignar dos aspectos neurálgicos de este concepto, a saber: su universalidad y su carácter transhistórico[2]. Características que, por cierto, se articulan constitutivamente entre sí. Por un lado, su componente transhistórico remite a su trascendencia respecto del decurso histórico, es decir, se trata de una arista de la realidad en tanto tal. Por otro lado, y esto es crucial para nuestro propósito, el absolutismo de la realidad posee un principio de universalidad, rasgo consustancial a su transhistoricidad. En aras de explicitar esta universalidad debemos hilvanar el siguiente razonamiento: al ser el absolutismo de la realidad la expresión de lo prepotente y hostil, y al asumir su existencia una tesitura trascendental en el acaecer histórico, se decanta que toda cristalización-sistematización simbólica, más allá de toda disimilitud, ostenta un designio común: mitigar, desplazar, distanciar el absolutismo de la realidad. Toda cristalización simbólica, ya sea teológica, mítica o metafísica, se orienta a ese fin. Se construye así un principio de transversalidad en torno de la finalidad. Ahora bien, ello no supone una homologación, porque en lo que hace a cómo cada uno de ellos lidia con el absolutismo de la realidad se devela una lógica singular.

Nuestro propósito en este texto –esclarecer qué es mito en el decir de Blumenberg– adquiere ahora centralidad. Y ello es posible solo a partir de toda la ganancia conceptual que hemos obtenido a través de la explicitación de las coordenadas teóricas previas. Así, el mito es, pues, una forma, entre otras, de tratar con el absolutismo de la realidad. Cabe definirlo como un dispositivo de imágenes y narraciones; como un régimen de significación, como una serie de operaciones de pregnancia que ostenta una funcionalidad estructural bien concisa, que es indispensable para el ser humano, a saber: distanciar el absolutismo de la realidad. Se trata de esgrimir, para luego vía sedimentación objetivar, la acción *per distans*. El estatuto del mito es precisamente ser una modalidad de la *acción per distans*, cuyo ideal es edificar mundos de la vida que permiten el desarrollo de la vida humana por fuera del absolutismo de la realidad. De allí su función pragmática-existencial como sutura imaginaria del absolutismo de la realidad. Elaborar esa distancia, que hace las veces de prótesis significativa que permite la prorrogación del ser humano, es el imperativo, ya que en el mito se brinda un consuelo que, aunque imposible en última instancia, no deja de ser, al mismo tiempo, imprescindible. Por otro lado, el absolutismo de la realidad pareciera ser ontológicamente inerradicable, ya

2 Una ingente producción crítica se ha montado sobre esa categoría. Lo que se recusa es, para decirlo acotadamente, que el carácter universal y transhistórico del absolutismo de la realidad suponen residuos de esencialismo. Véase Labarta (2016).

que es síntoma de una falta estructural. De ello se puede colegir un principio de coherencia en el mito: su fungibilidad estructural como un quehacer con una falta del mismo orden.

Una clave de inteligibilidad teóricamente productiva para asir la especificidad de dicha cuestión reside, para Blumenberg, en el desmontaje de la hermenéutica que ha prevalecido sobre él, que no es otra que la de la Ilustración. Sintéticamente, la Ilustración comprende que la dinámica de la construcción del conocimiento el mito posee un lugar residual. La Ilustración impone una teleología cognoscitiva que pronuncia que ha de avanzarse del mito al logos. Teleología esta que configura las expresiones míticas como anacronismos irracionales. En disonancia con lo anterior, el gesto blumenberguiano consiste en impugnar la antítesis entre mito y *logos*[3]. Empero, ello no va a devenir en la hiperbolización del mito como expresión de la virtud, tal como formuló el romanticismo. Blumenberg no construye una suerte de apología acrítica, ni en un sobredimensionamiento poético del mito.

Para ganar precisión en ese ejercicio resulta fructífero contraponer mito y ciencia. Frente a la ciencia ilustrada el mito posee una doble diferenciación. Primero, su componente de valor. El mito es construcción de sentido y valor; habilita la pregnancia significativa. ¿Qué es esto? Revestimiento axiológico de una coseidad muda e indiferente. Por otro lado, el mito, al igual que la metáfora, extiende su reflexión en los umbrales de la ciencia. Opera ajeno a la dinámica de causalidad; concretamente, se despliega en una serie de cuestiones que pese a su aparente futilidad son de imprescindible abordaje y que se sustraen de cualquier de la posibilidad de resolución conceptual. Dígase, por ejemplo, cuestiones referidas al origen o al puesto del hombre en el cosmos. Así, el trabajo del mito se despliega en una topografía eminentemente aporética de respuestas necesarias e imposibles. Por eso, no apunta a la verdad. En lugar de eso subraya su imposibilidad radical en determinadas geografías[4].

---

3 El teleologismo gnoseológico allí encapsulado subyace aún en teorías contemporáneas de tintes críticos, tal como el criticismo frankfurtiano, que sostiene al mito como celebración del absurdo.

4 Nos referimos a la conceptualización de la verdad como identidad. Por otro lado, es posible rescatar una idea de verdad pragmática en el mito, tal como Blumenberg advierte en lo que hace la metáfora absoluta. Una verdad que se distinguiría por su componente orientativo de la acción. Cabe aseverar entonces el cariz existencial del mito por sobre el cognoscitivo. Una pertinente exploración sobre los vínculos de la ciencia y la obra blumenberguiana se halla en Josefa Ros Velasco (2017). Subrayamos allí la idea de régimen de verosimilitud como categoría que traza atinadamente el estatuto gnoseológico de las producciones retoricas de sentido. Asimismo, creemos oportuno enlazar esa categoría con la propuesta desarrollada por Palti (2011) de contingencia radical.

Así, entre razón y mito no hay antítesis; el mito, en tanto forma de bloqueo o aplazamiento de un trato inmediato con el absolutismo de la realidad, remite directamente a una forma de lo racional. Tal como sostiene Blumenberg: “el ser humano no vacila y titubea porque tiene razón, sino que posee razón porque ha aprendido a permitirse vacilar y titubear” (2011: 418). La razón no es rasgo intrínseco, sino imperativo de autoconservación –tanto individual como colectiva–. Y el mito es una de sus expresiones. En este sentido, posee un conjunto de herramientas arquetípicas. Indagaremos en tres de ellas: la nominación, la narración y la reglamentación de competencias o recorte del espacio.

En su recorrido, que comprende los mitos insignes del imaginario occidental, y sus sucesivas reformulaciones, Blumenberg no deja de interrogarse por sus propiedades formales, por eso que hace del mito un dispositivo que suspende, sin agotarlo, la indiferencia y brutalidad de un mundo aún sin simbolizar. La primera de esas propiedades es, en efecto, la nominación. El proceso de construcción de pregnancia remite en su génesis a la capacidad de dar nombres; frente a la emergencia de la angustia como corolario del horizonte, el hombre, mediante el mito, nombra la realidad. Y lo hace con el afán de poder recortar el espacio de lo desconocido y, de ese modo, encauzar la existencia. La nominación despotencia, mitiga. Lo imperativo del nombrar es claro cuando Blumenberg pronuncia que “toda confianza en el mundo comienza con los nombres” (2003: 42). El designio estriba en suspender la coerción de lo innominado que causa angustia por su inaprehensibilidad, por su carencia de rostro, por su opacidad. No obstante, la nominación, si bien capital, no puede culminar esa empresa. En verdad, asume la forma de condición necesaria pero no suficiente. Para ello, el mito engarza los nombres en una continuidad, les da una secuencia vehiculizada a través de la narración. La narración, por su parte, conforma relaciones de amistad o enemistad, de hospitalidad[5] o exclusión; se historizan los nombres en una trama que, en última instancia, remite a cuestiones irresolubles conceptualmente. Entonces, nominaciones que se sistematizan en historias. Posteriormente, esas historias, dice Blumenberg, deben orientarse en vistas de la com-

5 El mito también está enraizado en cierta idea formal de hospitalidad, porque el brindar hospitalidad es precisamente su lógica intrínseca: hospitalidad y cobijo le ofrece el mito al hombre. Su máxima es conceder cierto consuelo. Y recordemos que en Blumemberg el hombre es un ser que se caracteriza justamente por la necesidad de consuelo. No importa que aquel sea, en última instancia, inalcanzable. Que sea imposible. El mito, aún si subsume al hombre en un mundo de la vida plagado de calamidades y adversidades, brinda cierto consuelo, ya que domeña la calamidad en tanto tal: el absolutismo de la realidad.

partimentación del espacio y delimitación de competencias; ambas elaboraciones son consustanciales la una a la otra. El politeísmo helénico testimonia esa dinámica[6].

Otra clave para aprehender la especificidad del mito consiste en contraponer las narraciones míticas con otras formas simbólicas. La preeminencia del mito como forma simbólica en la Antigüedad fue resquebrajada por una de nuevo cuño, el dogma. No interesa tanto ahondar pormenorizadamente en el dogma como tal. Solo se trata de alumbrar mediante un contrapunto recovecos no explorados, además de poner en juego cierto nivel de historicidad, del mito. En efecto, una diferencia cabal entre ambos estriba en lo que podemos denominar su fisonomía interna: por un lado, el mito conjuga heterogeneidad y plasticidad a la vez que entronca con ello el hecho de que los autores que van asumiendo un determinado linaje mítico mantengan una relación de no propiedad con las narraciones. Por ello, no hay algo así como una apropiación; se trata, en cambio, de re-apropiaciones, de re-escrituras. Y es por ello que el mito es siempre ya recepción. Así, mutabilidad y anonimato se presentan también como características distintivas. Parece entonces que el mito traduce el *dictum* borgeano respecto de la patria: no pertenece a nadie en particular, gracias a lo cual pertenece a todos. Por su parte, el dogma es rigidez e inflexibilidad. No existen, ni de cerca, espacios de libertad y ludismo para el hombre, tal como acontece en el mito. Bajo el dogma irrumpe la solemnidad en las historias, lo impiadoso de la vigilancia y los castigos. El dogma se distingue por hacer de las narraciones e imágenes verdades inexpugnables, que en su conjunto conformarán instituciones que se sustraen de cualquier principio de variación. Tras reponer estas líneas no es nada arduo constatar las diferencias. Pero, en realidad, es posible complejizar la cuestión, ya que podemos vislumbrar en Blumenberg que el dogma supone una hipérbole autoritaria del mito. Para denotar cómo es que se produce ese devenir dogma del mito es menester rastrear la relación de estas formas simbólicas con la pregunta: el mito no trata de responder pregunta alguna. Por el contrario, las configuraciones míticas se plantean en un nivel en que las preguntas resultan inaudibles. Se trata de hacerlas eludibles, de atemperarlas antes de que irrumpa su

---

6 Es en el panteón donde se recorta el espacio de manera tal que cada figura posee una atribuciones y competencias regladas, cada una de las cuales posee una legalidad que le es propia. En consecuencia, no solo se supera lo inhóspito de un espacio sin huellas, lo cruento del puro horizonte desnudo, sino que se anula la posibilidad de una figura omnipotente. Zeus es paradigmático en este sentido. Nada más alejado, por otra parte, del absolutismo teológico tardomedieval.

urgencia. Apelemos, a la recensión que José Martinez hace de *Trabajo sobre el Mito*. Según dicho comentarista, “el mito se sitúa en lo incuestionable no porque se niega a contestar sino porque con sus imágenes e historias evita el planteamiento de cualquier pregunta. El mito actúa antes de que la cuestión se agudice” (2005: 940). De ese modo, el mito anula la pregunta antes de que nazca. Se trata, parafraseando a Blumenberg (2003), de una práctica preventiva que precisa que las historias no acaben. Sin embargo, en determinadas oportunidades esa obturación del preguntar colapsará ante la cristalización de una actitud regida por un principio de curiosidad teórica que acumule preguntas. Cuando irrumpe la pregunta, cuando se verbaliza, el mito, para refrenarla, deviene dogma, no ya negándola en el momento mismo de la narración, sino proscribiendo a posteriori, y convirtiendo en hereje a quien la pronuncie[7].

Otro contrapunto es el existente entre filosofía y mito; al igual que con el dogma, aquí la diferenciación se teje en torno de la dinámica y lugar de la pregunta. Para decirlo someramente: lejos del dogma, que proscribe preguntas impertinentes, y el mito, que anula la posibilidad misma de la pregunta, la filosofía consiste en el ejercicio incesante del preguntar. Su especificidad radica en el ejercicio ininterrumpido del preguntar, de exigir explicaciones, sin miramiento de las consecuencias que ese obrar trae consigo.

Resta, finalmente, consignar la relación entre mito y metáfora que es, sin lugar a dudas, la menos transparente. Ante todo, cabe decir que ambas son gramáticas renuentes al ideal cartesiano de objetivación total. No obstante, entre mito y metáfora no existe equivalencia. Por lo demás, eso no excluye cierta afinidad formal que los encuadre a ambos como cristalizaciones simbólicas que operan análogamente en lo que hace a su función estructural: la mitigación del sin-sentido de una serie de cuestiones que, aunque imposibles de contestar son, al mismo tiempo, irrenunciables. Imprescindibles porque brotan de la objetividad misma del mundo, o mejor dicho, de la imposibilidad de objetividad de las cuestiones últimas. Al hilar más fino tenemos que las diferencias entre mito y metáfora se inscriben en un registro fisionómico-genético: el mito narra, la metáfora es pura ficción. Por

---

7 Podemos avanzar otra diferenciación: la del mito con la teología. La religión replica el absolutismo de la realidad encapsulando sus características en una figura, el Otro, que es el Dios bíblico. Así, se produce una corporización del absolutismo de la realidad. Explicitado esto podemos aprehender el pasaje que reza que “las categorías con que definimos lo mítico son las del contraste con la teología y la metafísica”. Aserción ésta a la que luego se añade la siguiente: “la mitología, al fin y al cabo, no mantiene ninguna relación de simultaneidad con la teología” (2004: 71).

consiguiente, tanto mito como metáfora, muestran que existen una serie de objetos y cuestiones que no pueden reducirse en la logicidad de lo conceptual. Pero que, al mismo tiempo que expresan su inexpresividad conceptual constituyen temáticas insoslayables para la vida humana. Hablamos, pues, del registro de lo inconceptual (Blumenberg, 1995), en el que destacan cuestiones del siguiente tenor: qué es el mundo, qué papel le corresponde en él al ser humano, qué es la existencia y cuál en su sentido último, qué es la historia, etc. Esto no quiere decir que Blumenberg poetice al mito y la metáfora, ni que lance una condena total sobre la empresa científica amparada en el concepto. Aun demarcando sus límites, dicho pensador reconoce el papel jugado por la ciencia, destacando sobre todo sus aportes a la tarea de autoconservación y autoafirmación[8]. Su analítica en torno de la técnica bosqueja esa clave de lectura e interpretación.

III

Transitamos[9], para decirlo sintéticamente, un itinerario que avanzó de la reapropiación crítica del legado fenomenológico husserliano, operación ésta que motorizó la analítica antropológica signada por la tesis de la precariedad constitutiva de lo humano luego a la tesis del absolutismo de la realidad como corolario de la emergencia del horizonte. Dispuestas las cosas de ese modo, visualizamos la articulación del nivel antropológico y el mítico. Denotamos cómo de la aserción de precariedad se concibe al mito como una gramática de suturas significativas, cuya rendimiento estructural estriba en mitigar, aplazar, do-

---

8 Para ganar precisión conceptual en lo que atañe al tratamiento que propicia nuestro autor sobre la técnica remítase el lector al texto de Gonzalo Manzullo que se incluye en el presente volumen. Además, claro, del escrito blumenberguiano intitulado *Historia espiritual de la Técnica* [2009].

9 Hemos decidido excluir de nuestro texto el tratamiento de las formulaciones críticas de la aproximación blumenberguiana del mito. Desde luego, no por considerarlas superfluas. La decisión obtiene su razón de ser en considerar que tal ejercicio es algo lateral para nuestro propósito de reponer la especificidad del decir del alemán en torno del mito. Sin embargo, ello no nos priva de considerar pertinente enunciarlas, aunque sea a modo de incitar la curiosidad del lector. Entonces, tres son las consideraciones críticas que destacan: en primer lugar, la carencia de una explicación fehaciente sobre la historicidad del mito. Puntualmente al hecho de por qué motivo prevalece un mito por sobre otros. Al respecto, resulta elocuente el análisis de Palti (2001); en segundo lugar, tenemos lo que puede denominarse como una sucesión de efectos paradójicos de la teoría sobre su propio objeto: en efecto, tanto el trabajo sobre el mito como el gesto metaforológico parecen lesionar la fungibilidad de esas figuras retóricas. La fungibilidad parece exigir la no conciencia. De ese modo, la autocomprensión vehiculizada por el ejercicio metaforológico desgarra a su propio objeto; finalmente hallamos una interesante indagación crítica del concepto de absolutismo de realidad en el ensayo de Labarta (2016).

mesticar, el absolutismo de la realidad. Subrayamos, asimismo, otro aspecto capital en la caracterización blumenberguiana del mito: el carácter racional del mito; a lo largo del texto, sobre todo en el contrapunto con la ciencia, hemos hecho hincapié en el resquebrajamiento de la hermenéutica ilustrada sobre el mito esbozada por Blumenberg, y cómo se infiere desde allí una extensión del campo de lo racional, en el que se obtura la teleología que reza un avance desde el mito hacia el *logos*. Empero, de lo precedente no se sigue como correlato algo del orden de la nostalgia mítica o una reivindicación de los patrones del mito en detrimento de los de la ciencia. De hecho, Blumenberg renuncia a cualquier atisbo de remitificación. Según él, la crítica al tratamiento ilustrado del mito no debe devenir en una prédica de tintes románticos. El gesto blumenberguiano no prescribe normativamente. Por el contrario, nuestro filósofo problematiza lo mítico por fuera de las lecturas canónicas, tanto las que lo exaltan como aquellas que lo conciben como expresión anacrónica e irracional. En este sentido, no podemos soslayar, tal como no deja de insistir Wetz, que la ciencia coopera en la obturación de la posibilidad de remitificación. Efectivamente es en el propio decurso científico en el que se trama y consolida la perspectiva de un universo mudo e indiferente axiológicamente, es decir, un universo que ha dejado de ser cosmos, y en el que se va afianzando el absolutismo de la realidad. A su vez, la preeminencia de la ciencia ha erosionado la plausibilidad de recurrir deliberadamente a patrones otrora legitimados, como la religión o el propio mito. Frente a esto, lo que queda es un absolutismo de la realidad repotenciado, validado ahora por el meticuloso proceder de la ciencia, y la deslegitimación de los medios con los que era viable tratar de sublimarlo. No todos, por cierto. Blumenberg parece salvar de ese destino a la metáfora[10].

Frente a este diagnóstico se nos presenta una disyuntiva, a saber: ¿qué hacer frente a la radicalización del absolutismo de la realidad y la paralela constatación de que no es viable subsanar sus efectos perniciosos a través del mito? Blumenberg apunta lo siguiente: es menester apaciguar nuestras expectativas de sentido. El imperativo es extirpar, de nuestros cuerpos, de nuestros imaginarios, de nuestros anhelos, de nuestras subjetividades, las exigencias desmesuradas de

10 De hecho, esa radicalización del espesor opresivo e inhóspito del absolutismo de la realidad va a ser postulada por Blumenberg en *Tiempo de la vida, tiempo del mundo* [1986]. Allí el hanseático esgrime que la inconmensurabilidad entre el tiempo del mundo, que es la edad del universo, y el tiempo de vida, que es el tiempo escueto y finito del individuo, asume la forma de un hiato que desnuda, ahora mucho más vehementemente que antes, el absolutismo de la realidad.

sentido que han sido sedimentadas por las distintas narrativas que se agolpaban para controlar el sinsentido de la existencia. Bajo esta rúbrica, Blumenberg pregona la necesidad de abrazar el sinsentido, la finitud del cuerpo y la posición marginal del hombre en el universo. Esta resolución será catalogada por Wetz como una aceptación serena de la pérdida. Se teje, entonces, una especie de nihilismo humanista blumenberguiano; desglosando esa apuesta es factible esgrimir ciertas consecuencias o traducciones políticas; en principio, algo como una aceptación resignada de la pérdida ostenta el tono de un quehacer que emprende el individuo consigo mismo. Una práctica de sí y para sí. Intervención quirúrgica del sujeto sobre lo residual y anacrónico que habita en él; un ansia desmedida por encontrar sentido. Práctica legítima, claro. Pero desprovista de cualquier inscripción colectiva-social. Por lo menos en los escritos blumenberguianos.

Sin embargo, es posible cavilar caminos de esa índole. Desde luego, esa opción no supone impugnar el quehacer del individuo consigo mismo. Solo se trata de explorar otras direcciones. En ese sentido, los textos de Laleff Ilieff y Celasco que se reúnen en el presente volumen son lecturas más que pertinentes para explorar esos anudamientos de lo social y lo individual atendiendo al derrotero teórico blumenberguiano.

Ya para finalizar creemos que se puede apuntar cierta traducción política del pensamiento blumenberguiano, que alejada de la esbozada por el mismo Blumenberg y rescatada por Wetz, cuya directriz remite a un quehacer quirúrgico del individuo consigo mismo. En efecto, destacando la función pragmática de las metáforas absolutas, y la inviabilidad de un proceso de remitificación, quizás resulte oportuno pensar el sustrato metafórico de nuestros órdenes políticos-sociales, los anudamientos y apoyos metafóricos de nuestras teorías políticas. Lo que se entrevé allí es la posibilidad de reflexionar en un registro normativo: si ciertos sectores de la realidad están soldados por ficciones metafóricas quizás quepa la posibilidad de interrogarnos no ya por cuáles son las carencias lógicas que motorizan la utilización de metáforas, sino, además, en qué metáforas queremos habitar. Si es que acaso cabe propiciar, a contracorriente de lo estipulado por uno de los estudios más prolíficos de la obra blumenberguiana, algo del orden de una praxis metaforológica, lo cual implicaría, a su vez, interrogarnos por la posibilidad de cierta politización de la metáfora cita 11. A tal fin creemos que la obra de Antoni Domenech (2004) brinda elementos más que pertinentes para comenzar a problematizar el vínculo entre normatividad ético-política y figuras metafóricas. En próximos escritos profundizaremos sobre ese vínculo. Aquí solo nos limitamos a enunciar esa línea de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans (1975). *The Genesis of the Copernicanian World*. Cambridge: MIT Press.

Blumenberg, Hans (1995). "Aproximación a una teoría de la inconceptualidad" en *Naufragio con espectador*. Madrid: La balsa de medusa.

Blumenberg, Hans (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder.

Blumenberg, Hans (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-textos.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.

Blumenberg, Hans (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2013a). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2013b). *Historia espiritual de la técnica*. Valencia: Pretextos.

Blumenberg, Hans (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Durán Guerra, Luis (2010). "Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg" en *Revista de Filosofía, Vol. 35, N. 2*.

Domènech, Antoni (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal: Barcelona.

Labarta, Elías (2016). "El absolutismo de la realidad: un concepto problemático en la obra de Blumenberg" en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Vol. 21, N. 1*.

Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Francisco (2005). "El mito da mucho trabajo" en *ÉNDOXA: Series Filosóficas, N. 20*.

Mauerer Marco (2015). "Historia sobre los humanos. La perspectiva antropológica sobre el mito en Blumenberg" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Palti, Elías José (2011). "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje" en *Res publica, N. 25.*

Palti, Elías José (2001). *Aporías*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Ros Velasco, Josefa (2017). "Lo que no nos cuenta el método científico". Actas II Congreso internacional de la Red Española de Filosofía, Vol. III.

Sommer, Manfred (2011). "Posfacio del editor" en Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas.* Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Gonzalo Manzullo

SECULARIZACIÓN Y MODERNIDAD EN LA OBRA DE HANS BLUMENBERG: TÉCNICA Y REALIDAD

INTRODUCCIÓN

El propósito de este escrito es reconstruir la lectura de Hans Blumenberg en torno a la cuestión de la técnica a partir de sus análisis sobre los límites y características que asume la vida de los hombres en la Modernidad. La hipótesis de este artículo es que la técnica cumple un rol fundamental en la autoafirmación humana y se evidencia con ello su estrecha vinculación con la Edad Moderna en la búsqueda incesante de su propia legitimidad. Desde ese lugar proponemos una lectura que conecta el diagnóstico sobre la Edad Moderna como un punto de quiebre o merma de orden respecto del principio de organización motivado y escrutado por la religión cristiana, con el inicio de un proyecto de orden propio basado en la autoafirmación por parte de los hombres, donde la técnica ocupa un rol central.

Para ello, recuperaremos en primera instancia algunos elementos que hacen parte fundamental de la lectura que Blumenberg desarrolla sobre la cuestión de la técnica, compendiados en *Historia del Espíritu de la técnica* [2009][1]. En segunda instancia, pondremos en relación

1 Se trata de una compilación póstuma de diversos manuscritos, ensayos y conferencias de Blumenberg al respecto desarrollados entre 1951 y 1959. Vale decir, como detalla Müller (2015c) a la luz de la carta que Blumenberg escribe a Erich Rothacker del 7 de febrero de 1958, que estos escritos puntuales se enmarcan en un proyecto

estas consideraciones con la forma en que Blumenberg entiende la historia, la Edad Moderna y el rol de la filosofía ante ellas, recuperando las ideas principales de *La legitimación de la Edad Moderna* [1966]. En tercer lugar, estableceremos relación entre las reflexiones de estas dos obras de Blumenberg con *Paradigmas para una metaforología* [1960], a los fines de mostrar cómo el hallazgo de que la técnica carece de los medios lingüísticos para su legitimación y se ve implicada en el proceso de autoafirmación moderno, lleva a Blumenberg a indagar aún más profundamente respecto de la relación del hombre con el mundo y la realidad, desembocando en una metaforología que intenta explicar las condiciones en que se entabla esa relación de acuerdo a distintas metáforas absolutas, cuya permanencia, ausencia o cambio, tiene un rol preponderante. Este tercer apartado se encuentra a su vez estructurado por tres pasos consecutivos, cada uno de los cuales es necesario para comprender el siguiente. El primero conecta la antropología filosófica sobre la precariedad instintiva del hombre, que Blumenberg sostiene a partir de los años setenta, con la evolución de su metaforología, como teoría de la historia que posa su análisis sobre la relación mediada del hombre con la realidad. El segundo busca elucidar, a partir de la función antropológica de la metáfora en la obra de Blumenberg, la relación entre metáfora y técnica. El tercero pretende dar cuenta, a modo de conclusión, de las estrechas relaciones que Blumenberg entabla entre técnica e historia.

EMPRENDER UNA HISTORIA DEL ESPÍRITU DE LA TÉCNICA

Historia del Espíritu de la Técnica compendia un desarrollo progresivo en torno a los distintos puntos de vista que el alemán despliega respecto de la tecnificación, ya que cada uno recupera de forma crítica los pensamientos de los anteriores antes que distanciarse totalmente de ellos. Como veremos más adelante, da cuenta de un proyecto que queda íntimamente emparentado con las ideas presentes en *La legitimación…*. De hecho, algunos de los textos recopilados en *Historia del Espíritu de la Técnica* coinciden cronológicamente con la primera edición de *La legitimación…* siendo escritos, artículos y ponencias redactados entre los años 1951 y 1967.

Dado que partimos de la convicción de que los escritos compendiados en el libro *Historia del Espíritu de la Técnica* responden a un proyecto común que sin embargo los rebasa, no pretendemos aquí hacer una contrastación pormenorizada entre ellos, sino tomarlos como

---

que los trasciende orientado a una historia espiritual de la técnica. En esa misma carta, recuperada por Kranz (2013), Blumenberg reconoce que la metaforología surge de aquél proyecto truncado.

parte de un conjunto cuyo núcleo y grandes trazos vamos a presentar para poder entender la perspectiva de Blumenberg ante la tecnificación.

En el primer ensayo que allí aparece, titulado "Algunas dificultades de escribir una historia del espíritu de la técnica", lo primero que debemos resaltar, es que Blumenberg puntualiza la necesidad de distinguir la historia de la tecnología –es decir, de los avances materiales– de la del espíritu técnico[2]. Esta última es el objeto de su interés, y añade que no debe ser abordada meramente como la historia de la técnica en la historia, es decir "(...) la suma de todas las dependencias de la realidad de la vida respecto al estado de tecnificación correspondiente" (Blumenberg, 2013a: 14). Por el contrario, debe ser contemplada, centralmente, la historia de la salida de la técnica del ámbito de la historia. Más concretamente, ocurre que las propias regiones técnicas como son las ciencias exactas, tienen una historia que se independiza de las influencias externas respecto a la actitud que los hombres adoptamos frente a la técnica –ya sea su demonización u optimismo–. (2013a: 13). Esta idea recuerda a la pregunta heideggeriana por la técnica, que busca distinguir entre la técnica como objeto (artefactos y sistemas técnicos) y la esencia de la técnica, que no puede confundirse con nada técnico, dirá Heidegger en *La pregunta por la técnica* [1954].

Prosiguiendo en su argumento, Blumenberg describe dos enfoques como posibles puntos de partida. El primero consiste en visualizar la técnica como aspecto humano, es decir, considerar que la tecnicidad es parte de la naturaleza humana[3]. El segundo es percibir la técnica como fenómeno histórico, punto de vista que trasciende y contempla el primero. Desde esta segunda óptica, la técnica es más que instrumento para la existencia y sus necesidades, cumple por ello también un rol en torno a la autointerpretación y la autorrealización que el hombre desempeña con ella. Esta segunda línea de indagación es la que buscamos reponer, porque es lo que lleva a la técnica a la pro-

---

2 Una distinción similar puede encontrarse en los escritos compilados en *Teoría del Mundo de la Vida* [2010] en torno a la necesidad de separar el problema de la técnica de los problemas de la técnica. Aun así, Blumenberg da aviso en cuanto a que no por "(...) esta crítica a un planteo erróneo del problema ya sepamos más de nuestra 'cosa misma'" (2013b: 204).

3 Este sería el camino emprendido por ejemplo por Oswald Spengler en *El Hombre y la técnica. Contribución a una filosofía de la vida* [1931]. Allí, la técnica se define como "táctica de la vida entera, es la forma íntima del manejarse en la lucha, que es idéntica a la vida misma" (1947: 15). Vida y lucha son así una y la misma cosa, de manera que la técnica es parte esencial en esta unicidad. En este caso, podemos decir que, para Spengler, la técnica no es una atribución humana ni elemento específico de la Modernidad.

ducción de una gama entera de necesidades de segundo orden, ajenas a las necesidades de subsistencia[4].

En este segundo sentido, Blumenberg afirma que la técnica es "un elemento constitutivo de la Edad Moderna" (2013a: 108). La técnica, podría decirse, opera como instrumento no ya para la existencia sino para la propia autoafirmación del hombre en el mundo, ante la merma de orden provocada por la caída de las garantías teológicas para el orden propio de la Edad Media. Esto significa que la técnica media en su comprensión del mundo, expectativas, valores y sentidos, conformando un horizonte de expectativas para el actuar humano.

Blumenberg emprende una reconstrucción a través de las diferentes formas en que la técnica fue concebida a lo largo de la historia. Uno de los primeros pasos en este recorrido consiste en recuperar la idea, propia de los inicios de la Edad Media, que comprende la mecánica como la obtención de resultados extraordinarios burlando a la naturaleza. Noción que posteriormente colisiona con la idea de ley natural, acuñada en el siglo XVII, y que supo tener alto contenido metafórico político, según la cual aquella última es análoga a la ley política, impuesta a todos los miembros y a la que se debe obediencia, pero que, como toda ley, puede ser transgredida. Esta visión indicaba al orden natural como quebrantable y va de la mano a su vez con la certeza de la naturaleza como una amenaza a la seguridad del hombre. El cristianismo primitivo, con la idea de milagro, proporcionó el terreno para dar continuidad a esta forma de pensar, que luego se cimentó en la época del estado absolutista. Es que la idea de milagro remite también a la superación del orden o regularidad natural vía una ruptura o burla.

Sin embargo, como remarca Blumenberg (2013a), también es posible observar en la obra de Aristóteles otra tradición que informa la idea de técnica como una imitación de la naturaleza antes que la transgresión de sus leyes, pero en ambos casos desembocaron en la consecución de caminos que permiten al hombre dominar y disponer la naturaleza para alivianar su carga. Este punto inaugura una de las piedras de toque para el diagnóstico de Blumenberg. A saber, el papel central que juega la antítesis entre lo natural y lo artificial para comprender el espíritu de la técnica y su rol en la relación del hombre con el mundo en la Edad Moderna. Al respecto, el alemán afirma que:

4 Si esto sucedió por necesidad biológica o contingencia histórica, es un interrogante que el filósofo plantea pero deja abierto.

> El concepto de ley natural, *falso* desde la perspectiva de la historia de la ciencia, ejerce una función históricamente importante: impulsa el factor de la autoafirmación como motivador del interés por la técnica frente a una naturaleza que haría al hombre inseguro (2013a: 22).

Siguiendo el hilo de la descripción trazada por Blumenberg, la aparición de Galileo[5] revierte la idea de actuación contra natura para pensar la técnica y la reemplaza por el acatamiento de las leyes naturales, que igualmente escapa a la teoría imitativa de la técnica, porque no se trataría de un obrar conforme a un diseño preestablecido. No será sino hasta el siglo XVIII que, con la Ilustración, se dicte la estocada final a la idea del milagro para comprender la técnica: coincidiendo la ley de la naturaleza con el mandato divino –que, por definición, no se contradice a sí mismo–, la única vía posible para la solución de problemas es el conocimiento de la naturaleza. Es decir, es en la naturaleza misma donde encontramos las soluciones y no subvirtiéndola. Será esta visión teorética la que prevalecerá dando rienda suelta a la técnica por ofrecerle su legitimación.

El pensamiento de la ley natural, que aparece inicialmente limitando el actuar del hombre, luego se encuentra entonces íntimamente vinculado a los orígenes de la técnica de la Edad Moderna y al problema de legitimación de esta época. Para esto último, los impulsos de la antítesis entre lo natural y lo artificial serán una fuente recurrente, y del éxito o fracaso de este ciclo legitimador dependerá la posibilidad de articular la conciencia moderna. En ese sentido, Blumenberg señala inmediatamente la cuestión de la sobre exigencia que el progreso de la técnica impone al comportamiento humano para adaptarse a su ritmo de avances: la tecnificación representa la incompatibilidad entre las pretensiones teóricas infinitas y la finitud humana. Se trata de un exceso que el hombre en su condición existencial, no puede nunca asimilar.

Hasta aquí podemos ver que la antítesis entre lo natural y lo artificial resulta central para comprender la cuestión de la técnica, y que esta cuestión remite a la relación del hombre con su entorno y su realidad. A su vez, queda claro que la relación del hombre con la técnica o la tecnología no ha podido estabilizarse y requirió de recurrentes intentos de legitimación, entre los que el optimismo y la demonización de la técnica se alternan como si se tratara de un péndulo.

---

5 Sobre la figura de Galileo en la obra de Blumenberg, ver el texto de Fernando Beresñak compilado en el presente libro.

EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA Y DE UNA HISTORIA DEL ESPÍRITU DE LA TÉCNICA ANTE LA LEGITIMACIÓN DE LA EDAD MODERNA

Si recuperamos brevemente el argumento de *La legitimación…* vemos que allí Blumenberg sitúa a la Edad Moderna como un punto de cambio porque allí se rompe un principio de organización motivado y escrutado por la religión cristiana y se revela una merma de orden que no es otra cosa que una crisis en el sentido. Así, perdido en este nuevo mundo, es cuando el hombre construye su propio proyecto de orden basado en la autoafirmación. La Edad Moderna, entonces, busca obtener su significado, legitimidad e importancia de esta merma y ruptura con un orden previo y su posterior autoafirmación, es decir, ella es heredera y consecuencia necesaria de aquél quiebre.

Consideramos que la mirada que hasta aquí hemos reconstruido sobre la cuestión de la técnica por parte de Blumenberg es complementaria con el proceso que describe su obra de 1966: es decir, la merma de orden entre la Edad Media y la Moderna pone en jaque la comprensión del mundo y la relación que los hombres mantenían con él. Frente a este escenario “se tenía que hacer hincapié en su capacidad de transformación técnica, y hasta de dominación, de la realidad” (Blumenberg, 2013a: 36). Es decir, a la par de la crisis de sentido y a causa de ella, el hombre se autonomiza del mundo y de lo dado, en un proceso de autoafirmación en el que adquiere propiedades demiúrgicas y donde todo conocimiento apunta finalmente al dominio, es decir, tiene implicaciones técnicas. Pero el proyecto fracasa y esto queda claro al leer los escritos de Blumenberg recuperados aquí: la búsqueda de sentido acaba por culminar en una saturación de sentidos en el mundo que nos devuelve a la deriva inicial.

No obstante, surge la pregunta por el carácter moderno de la tecnificación. Es la pregunta que enfrenta contingencia a necesidad. Es decir, ¿no hay una merma de orden en otras fases de la historia acaso? Pues sí, pero la pregunta correcta sería: ¿qué es lo específicamente moderno de este movimiento de piezas? En la medida en que es un proceso íntimamente ligado al proyecto de autoafirmación, la historia de la técnica o tecnificación nace con la autonomización de ella misma respecto del mundo y de los sujetos, es una historia sin sujetos. Y esta historia es moderna porque la Antigüedad, incluso en su fase más tardía, adolece de la implicación técnica en su voluntad de conocimiento, explica Blumenberg: nos referimos a la caracterización que Blumenberg hace del epicureísmo, que apunta a la desactivación y difuminación de la pregunta más que a la agudización y condensación de la misma, como sucede a finales de la Edad Media. En suma, no fue contingencia sino necesidad lo que empujó a la tec-

nificación a asumir el papel de un elemento constitutivo de la Edad Moderna.

Interesante es, por otra parte, la lectura de Blumenberg en torno al lugar que la filosofía ocupa frente a este acontecimiento: ante el malestar por la tecnificación, la filosofía "pone a disposición (...) los medios lingüísticos más plausibles" mientras que, por otra parte, "el intento de hacer de la conciencia una patria para la técnica, de crear una confianza en la técnica o de imponer el postulado de disponer críticamente de la técnica carece de unos medios categoriales que nos resulten familiares y estén sancionados en el patrimonio cultural"(2013a: 29). Esto significa que la propia esfera de la técnica carece de lenguaje a su servicio que le permita legitimarse, siendo este uno de sus defectos.

Aquí vemos cómo se conjugan dos aseveraciones que aparentan estar aisladas una de la otra en relación a la labor de la filosofía, una de carácter imperativa y otra descriptiva: a) para comprender el moderno mundo técnico y científico debemos abandonar la conciencia pre-científica y pre-tecnológica[6]. En consecuencia, debemos actualizar nuestra conciencia a los requisitos y características de una nueva era; y b) la filosofía ha servido para poner al lenguaje a disposición de la demonización de la técnica reforzando la antítesis entre naturaleza y técnica, porque esta última carece de un lenguaje propio[7]. Esto evidencia la relevancia que tiene la relación entre lenguaje y técnica para la legitimidad de aquella última y, por su estrecha vinculación con la Edad Moderna, para la legitimación de esta época actual.

Este panorama se complejiza aún más si tenemos en cuenta las ideas de Blumenberg en torno a la verdad y su relación con las metáforas absolutas desarrolladas en *Paradigmas*…: allí se afirma que las metáforas absolutas buscan dar, infructuosamente, respuesta a preguntas primeras y finales que son perennes, al tiempo que brindan certezas, valoraciones y conjeturas que alimentan expectativas y actitudes, y finalmente, el análisis de estas grandes metáforas y sus cambios nos permite dar cuenta de los movimientos en la comprensión del mundo y del yo occidental (Blumenberg, 2018). En ese sentido,

---

6 Es decir, para comprender esta época técnica y científica es necesario superar la conciencia previa y actualizarla a estos nuevos presupuestos (Blumenberg, 2013a: 30). Lo mismo puede leerse en los escritos compilados en *Teoría del Mundo de la Vida* (2013b): "(...) para comprender el fenómeno moderno de la tecnificación no alcanza con la antítesis habitual de naturaleza y técnica" (2013b: 199).

7 Y esto ha provocado una "autodenominada Filosofía de la técnica que (...) ha generado un sobreentendido suficientemente sospechoso en cuanto a que ya sabemos qué es la 'cosa misma' en el caso de la técnica" (Blumenberg, 2013b: 201).

cabe preguntarse si la historia del espíritu de la técnica no se aboca también al estudio de una nueva metáfora absoluta, íntimamente emparentada con la metáfora de la luz. Por otra parte, y en relación a la metaforología y la antítesis –a superar– entre naturaleza y técnica, cabe citar el siguiente pasaje:

> Las representaciones orgánicas han desempeñado, desde el romanticismo, como metáforas usadas en el lenguaje de la teoría del Estado y de la teoría política, una función dirigida contra el pensamiento racional y constructivo, adquiriendo, a partir de esta esfera, un nuevo reforzamiento la antítesis entre lo naturalmente existente y la obra humana. (Blumenberg, 2013a: 34).

En otro lugar, apuntará Blumenberg (2013b) que la filosofía, una vez acabada la Antigüedad y colmadas sus posibilidades, es la responsable de dar rienda suelta al saber práctico a través de la consumación de la separación de técnica y saber, despreocupado de su justificación y frente al cuál justamente la filosofía se enfrentará para afirmar su propia sustancia originaria.

Respecto del lugar de la filosofía en medio de estas cavilaciones, cabe invocar la recopilación que Cornelius Borck (2015a) hace de las consideraciones del alemán en torno a la filosofía, especialmente del trabajo de habilitación de Blumenberg, defendido en 1950. En él se afirma que la filosofía busca dar respuesta a las necesidades de autopercepción histórica del hombre, siendo por ello mucho más histórica y poseyendo una historicidad eminente al contrario de lo que sugiere la atemporalidad de sus temas fundamentales.

Probablemente este escrito, que nace a la luz de la crisis desatada por la guerra mundial y de la decepción por el destino histórico, haya sido la puerta de entrada para el filósofo de Lübeck hacia estas preocupaciones. Este fracaso atañe tanto a las expectativas frustradas de lo que se esperaba del presente como a las anticipaciones teóricas para el desarrollo de la historia y evidenciará sin dilaciones la creciente dificultad de comprensión de lo histórico para Blumenberg. Borck confirma plenamente esta intuición: “en una ojeada retrospectiva la filosofía de Blumenberg se desarrolla desde sus comienzos en su escrito de habilitación, «como un trabajo sobre la historia»” (2015a: 34)[8].

8 En similar sentido, García-Durán (2017) señala la preocupación del hanseático por la historia y destaca que del trunco proyecto de una historia espiritual de la técnica surgirán luego será fundamental en el despliegue de su pensamiento y de ella surgirán luego sus dos primeras grandes obras como así también la metaforología.

Para sintetizar, las ideas referidas en la tesis *imperativa* indican que la tarea de una historia del espíritu de la técnica –y de la filosofía– que Blumenberg profesa sería "traer, de forma crítica, a la conciencia, precisamente en relación con tales determinaciones lingüísticas, cuáles son los presupuestos que nos rodean y qué podría impedirnos tener una visión de la cosa misma" (2013a: 34)[9].

Con eso, aún sin quererlo, Blumenberg nos lleva directamente hacia el corazón de una de sus preocupaciones teóricas fundamentales, sino la más importante y transversal a toda su obra: elucidar la relación del hombre con la realidad y el mundo, o en otras palabras, adquirir una visión de la cosa misma, esto es, atenta al influjo de la historia. Este pasaje continúa alertando que en la actitud frente a la técnica "resultará necesario el más alto grado de concienciación de todos los condicionamientos [históricos] de la cuestión" (2013a: 34).

MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA DEL ESPÍRITU DE LA TÉCNICA: TRES PASOS

Blumenberg construye en sus ensayos sobre la técnica una descripción que en primera instancia parece sólida y evidente, pero alcanzar la comprensión sobre sus implicancias requiere sumar otros elementos complementarios y no siempre armónicos que son parte de su esqueleto teórico y filosófico. Es decir, si bien hasta aquí podría parecer que adquirimos una panorámica del rol de la técnica en la Modernidad y el papel que tiene para la obra de Blumenberg, resulta útil además contextualizar y articular aquellas intuiciones con el llamado "giro antropológico" que la obra del hanseático evidencia a finales de los setenta para observar el papel que juegan la razón, la curiosidad teórica y la conciencia en este proyecto de autoafirmación de los hombres[10]. Para completar esta panorámica contextual recuperaremos también algunos elementos que permiten observar cómo las discusiones, relaciones y debates de Blumenberg con la Historia Conceptual motorizan la metaforología como teoría sobre la historia, y cómo ello tiene estrecha relación con la historia del espíritu de la técnica que abordamos más arriba, en tanto que las metáforas absolutas poseen una historicidad inherente e imperecedera que es fundamental para

---

9 Más adelante, sin embargo, Borck recupera otro pasaje de la obra de Blumenberg que coincide con estas aseveraciones. Se trata de otro pasaje de *Descripción del ser humano* [2006] donde el alemán señala que la capacidad de la filosofía se cifra en plantear preguntas que ni la ciencia institucionalizada ni la comunicación interdisciplinar pueden proponer porque en el exitoso camino de la ciencia y la técnica se olvida qué queríamos saber (Borck, 2015a: 41).

10 Al respecto, ver García-Durán (2017: 75).

pensar la historicidad de la historia. A su vez, yace también un lazo estrecho entre metáfora y técnica que buscaremos evidenciar.

Este camino se verá articulado en la forma de tres pasos, escalonados y sucesivos, donde el último pretende ser la culminación del recorrido abordado, como escalón final. Allí realizaremos algunas observaciones a modo de conclusión. El primero conecta la antropología filosófica sobre la precariedad instintiva del hombre, que Blumenberg sostiene a partir de los años setenta, con la evolución de su metaforología, como teoría de la historia que posa su análisis sobre la relación mediada del hombre con la realidad. El segundo busca elucidar, a partir de la función antropológica de la metáfora en la obra de Blumenberg, la relación entre metáfora y técnica. El tercero pretende dar cuenta, a modo de conclusión, de las estrechas relaciones que Blumenberg entabla entre técnica e historia.

DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA A LA METAFOROLOGÍA

El primer paso para abordar la antropología filosófica que presenta Blumenberg es definir el hito a partir del cual el hombre hace su ingreso a la historia: adoptar la posición erguida, bípeda y modificar su campo visual y de visibilidad, en fin, la llegada de la acción a distancia[11]. Este volcarse hacia el exterior es el punto de partida para la historia de la autocomprensión del hombre. Biológicamente, lo que define al hombre es la precariedad instintiva: su indigencia es natural, pero se vuelve patente con la ruptura del orden cósmico que daba estabilidad a los hombres a finales del Medioevo. Se trata del puntapié inicial del proyecto de autoafirmación Moderno basado en la radicalización *ad infinitum* de la curiosidad teórica volcada sobre la investigación de la naturaleza. (Hernández, 2015b)

La pobreza o precariedad del ser humano es, ante todo, pobreza de instinto como herramienta para lidiar con la realidad. Así, asumiendo su precariedad biológica, la pregunta que motiva a Blumenberg es cómo fue posible el ser humano *a pesar* de ella. Una pregunta que, si bien involucra una muy profunda indagación histórica, no tiene como objeto las condiciones empíricas para arribar a una respuesta. Tal como apunta Borck (2015a), ello, paradójicamente, sería una respuesta eminentemente científica y por eso absolutista tanto como precipitada, que haría caso omiso de la historia del ser humano, disolviéndola.

---

11 Respecto de la interposición de la distancia con la realidad, ver el artículo de Ricardo Laleff Ilieff en el presente volumen.

De acuerdo con el argumento de *Paradigmas…*, la forma de supervivencia de este ser anclado por excelencia en el artificio es no entablar relaciones inmediatas con la realidad (Borck, 2015a). Sino todo lo contrario. Recordemos la premisa probablemente más célebre de *Las realidades en que vivimos* [1981]: "la relación del hombre con la realidad es complicada, aplazada, selectiva y, ante todo «metafórica»" (1999: 125). Esto significa que la carencia del ser humano, su carácter eminentemente precario, es resuelto abriendo la puerta al artificio de la metáfora, que apuesta al rodeo y la mediatización de lo real para afrontarlo y sobrevivir[12]. Su límite se convierte en su misma posibilidad de libertad, con todos los riesgos que ello conlleva en términos de derivas posibles de aquel libre margen de acción.

Podemos encontrar una conexión directa entre la antropología filosófica de Blumenberg y la evolución de su metaforología. Por otra parte, la necesidad de un rodeo para lidiar con la realidad pone en primer plano el pensar como fuerza compensatoria ante el desajuste de la evolución biológica del instinto, como acto de interrupción de la inmediatez, por la mediación del tiempo, instituyendo un retardo en el actuar instintivo y permitiendo ponerse fuera, trascender desde dentro, el propio entorno.

Como dijimos anteriormente, la Modernidad pone sobre nuestras espaldas pretensiones, expectativas y exigencias ilegítimas, que la autoafirmación del hombre intenta saldar fracasando por definición. A su vez, el fundamento de aquella autoafirmación es la racionalidad que se realiza bajo la forma de la civilización científico-técnica (Wetz, 1996).

DE LA METAFOROLOGÍA A LA TÉCNICA

Blumenberg construye un programa donde la metaforología convive y no se opone a la Historia Conceptual, sino más bien busca pensar la Historia Conceptual en su faz más amplia posible. Tal como indica Oncina Coves, "Blumenberg nunca entendió la metaforología ni como un ariete ni como un caballo de Troya contra la historia conceptual" (2015d: 19)[13]. Brevemente, podemos decir que mientras que

---

12 García-Durán destaca que alrededor de la cuestión de la técnica, se articulan para el hanseático "toda una serie de problemas heterogéneos (…) que pertenecen al campo de la mediatización del ser humano" (2017: 57).

13 Resulta más difícil, sin embargo, asegurar cuál es la jerarquía y preeminencia lógica entre ambas, pero en *Paradigmas…*, la Historia Conceptual aparece no pocas veces relegada al papel de *ciencia auxiliar* y la metaforología como suelo y base imprescindible para aquella, en tanto que recupera elementos de lenguaje irreductibles a predicados lógico-conceptuales. Para un tratamiento de la metaforología en perspectiva con la Historia Conceptual, ver el capítulo de Tomás Ferreyra y el de

los conceptos pueden o no mutar y tienen el carácter de la polivocidad, representan más bien la cristalización de sentidos, en tanto que las metáforas absolutas –al contrario de las residuales, que se dejan conceptualizar– no tienen "ningún destinatario conceptual" (2015d: 22). La metáfora adquiere relevancia en tanto que no ocupa el lugar de aquello preliminar a la formación de los conceptos, sino que es un caso especial de la inconceptualidad. Como afirma Wetz, las metáforas "son absolutas cuando no se dejan sustituir por conceptos" (1996: 12). Podríamos decir junto con García-Durán (2017), que el camino de la metaforología inicia en los años 50 desde el lugar de un método auxiliar para la Historia Conceptual alemana y culmina en una evolución que la coloca como parte de una teoría de la inconceptualidad.

Junto a ella se erigen como parte del campo de la inconceptualidad lo simbólico y lo mítico[14] (Oncina Coves, 2015d), que serán por ello también de especial interés para el alemán en otros pasajes de su vasta obra pero, sobre todo, ocupan un lugar destacado para la teoría política contemporánea. Así es que, concepto y metáfora no pueden menos que convivir en estrecha fraternidad, lejos están de oponerse, y más aún, todo indica que los conceptos proceden de las metáforas y aún podrían retornar a ellas eventualmente[15], volviendo "a la placenta preconceptual, el mundo de la vida[16]" (2015d: 27). Podemos decir junto con Wetz (1996) que, en la teoría de Blumenberg, las metáforas son formas irreductibles de pensamiento.

Es necesario abordar la relación entre metáfora y verdad, porque de ella se desprenden algunos corolarios que hacen a nuestras preocupaciones. Blumenberg explica que la metafórica lejos está de apuntar hacia la verdad en sentido estricto y en general no tiende siquiera a la verdad. Aquello que las metáforas conllevan, explica el alemán, no es "decidible teóricamente" (2018: 47). Esto es así por definición, en tanto que las metáforas buscan responder preguntas incontestables con las que nos topamos en nuestra existencia. En última instancia, la única *verdad* de las metáforas, es la verdad histórica que poseen como referencia u orientación para conductas, como estructurantes del

García-Durán.

14 Inclusive, a la relación de la metaforología con estos tópicos están dedicados los capítulos VII y X de *Paradigmas…*, intitulados "Mito y metafórica" y "Simbólica geométrica y metafórica", respectivamente.

15 Respecto al análisis sobre la transformación de metáforas en conceptos y viceversa, ver el artículo de Alberto Fragio en el presente volumen.

16 Quedará para otra oportunidad la explicitación del lugar que el mundo de la vida, préstamo husserliano, ocupa con respecto a la metáfora, en tanto que ambos apuntan a la esfera preteórica o preconceptual. Al respecto, Fragio (2015e).

mundo. Para lograr ese cometido, las metáforas apuntan más bien a la verosimilitud antes que a la verdad en sentido estricto. Se trata más bien de una verdad pragmática. Por ello, podemos decir que la metaforología adquiere especial relevancia en la teoría de Blumenberg por su atención a las metáforas no como tropo sino justamente en su función antropológica: como mediación insustituible y necesaria con una realidad que de otro modo sería mortal (Oncina Coves, 2015d).

La metaforología evidencia su importancia en la obra del filósofo de Lübeck a la hora de pensar la Modernidad en su historicidad, por eso "tiene una relación intrínseca con la preocupación blumenberguiana por la técnica" (García-Durán, 2017: 85). Es decir, cuando el orden cósmico medieval se hace trizas y la escatología pierde vigencia, desaparece la posibilidad de hallar verdades eternas, lo cual coloca a los hombres a la deriva. Este vacío existencial motoriza la rehabilitación y despliegue exponencial de la curiosidad teórica con la Ilustración, luego de muchos siglos de paralización, y la propagación del método científico. La idea de progreso indefinido pasa a ocupar un lugar preponderante y en ese mismo gesto da a luz a una curiosidad teórica que por definición será insuficiente e incolmable. En este sentido, todo rodeo que evite la confrontación directa y abrupta con la realidad se vuelve foco de salvación.

Es ante este panorama que Blumenberg, en *Las realidades*…, indica que esta nueva situación existencial exige una relación más moderada y política con la realidad, basada en una "técnica para arreglárselas en lo provisional, antes de alcanzar todas las verdades y morales definitivas" (1999: 121). En este sentido se abre la puerta para pensar en la tecnificación como lo propio de la Modernidad, pero al mismo tiempo considerar el uso técnico de las metáforas y en particular de las metáforas absolutas[17]. Es decir, las metáforas como técnicas para la subsistencia existencial y el dominio sobre una realidad que es siempre hostil. Como explica Wetz, "son un elemento irrenunciable e ineludible para la relación del hombre con el mundo" (1996: 16).

DE LA TÉCNICA A LA HISTORIA

Como señala Müller (2015c), mirada desde el punto de vista de la filosofía de la historia, Blumenberg comienza demonizando la técnica y enfatizando su faz negativa desde la perspectiva de su función com-

17 Por una cuestión de extensión resulta imposible atender en profundidad a los corolarios de esta idea. Pero es menester señalar que seguir esta línea sería disruptivo para mirar la obra de Blumenberg, en la medida en que si las metáforas fueran reducidas a técnicas, la mirada de la técnica que aquí presentamos perdería exactitud en lo que atañe a su carácter eminentemente moderno.

pensatoria para el ser carencial que es el hombre. Desde ese lugar nace la oposición de la técnica con la naturaleza[18], el arte y el mundo de la vida. Pero posteriormente encontramos también su legitimación en tanto que funcionalmente autónoma[19]. Lo mismo sucede con el umbral temporal del origen de la técnica, que pasa de la bisagra entre la Antigüedad y el cristianismo a ser un problema genuino de la Modernidad en un carácter subordinado (Müller, 2015c). Como explicamos anteriormente, la importancia de indagar a este respecto para el alemán es discernir en cada momento cuál es la relación del hombre consigo mismo y con la realidad que lo rodea. En los ensayos compilados en *Historia del espíritu de la técnica* podemos apreciar un desarrollo desde el cual el joven Blumenberg sostiene primero como primordiales las antítesis entre naturaleza y técnica, como así entre arte y técnica e incluso entre técnica y mundo de la vida, para luego replantear en su madurez estas antítesis y enfocarlas de nueva manera, alejándose de las demonizaciones de la técnica que tanto daño le hicieron a la filosofía, porque se trata de un discurso que justifica y prepara la capitulación ante un escenario que ocurre con carácter de necesidad.

En suma, Blumenberg se desentiende respecto a una evidencia producto de sus investigaciones que señale una patología de la técnica y con esto se separa también de las posiciones de la crítica cultural encarnadas por figuras como Martin Heidegger y Theodor Adorno, para situarse más cerca de Husserl[20]. Por ello mismo, tampoco es posible afirmar el carácter antimoderno de Blumenberg. Más bien al contrario, su pensamiento impone precisiones y salvedades a la Edad Moderna, pero sobre la base de recalcar que la misma merece nuestro asentimiento (Wetz, 1996)[21]. Lo mismo sucede con la técnica, en tanto que Blumenberg destaca las bondades que la civilización científico-técnica impone a nuestra vida y existencia, haciéndola más fácil y soportable, pero no por ello más feliz[22].

---

18 A este respecto, Müller (2015c) sugiere la directa recuperación de la filosofía técnica de Heidegger por parte de Blumenberg, de la que luego se distanciará al orientarse hacia la legitimación de la técnica.

19 Como afirma Wetz (1996), sin desconocer las dificultades y repercusiones de la cientifización de la vida, Blumenberg afirma la necesidad de la ciencia y la técnica para el hombre moderno, destacando sus ventajas.

20 Particularmente nos referimos a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [1954].

21 En ese sentido es que puede leerse un particular proyecto de Ilustración en su obra, Ilustración tardía y resignada. Al respecto ver Wetz (1996) y Villacañas (2013).

22 Es posible decir que el problema no es para Blumenberg la técnica sino la conciencia moderna sin freno (García-Durán, 2017).

En ese sentido, lo que se revela es el desencanto o malestar: la ciencia natural moderna no es solo el caballo de batalla de la autoafirmación humana contra la naturaleza en la búsqueda de subyugarla, sino que revela, como un Jano bifronte, otra faceta: aquella que supone, también y ambiguamente, descubrir la propia faz hostil y omnipotente de la naturaleza en ese mismo gesto, generando la humillación del hombre en su intento técnico-científico de realización. Por decirlo brevemente, la ciencia moderna olvidó sus intenciones y motivación original, renunció a la felicidad en su búsqueda del conocimiento para satisfacer la curiosidad teórica, porque cada intento por incrementar el saber genera desilusión por no ganar en mayor sentido para la existencia. De esta manera, la técnica es al mismo tiempo autoafirmación, domesticación de la naturaleza y desengaño, desvelamiento de la misma, que culmina en la humillación del hombre ante el absolutismo de la realidad.

Pero la historia humana es sin dudas un camino pavimentado por la resistencia: en este caso, es la resistencia frente a la humillación. Frente a este absolutismo de la realidad el hombre intenta constantemente salvarse de no ser nada, callarlo, aunque nunca lo consiga. La filosofía será protagonista en este intento con vetas reaccionarias pero, a fin de cuentas, la amargura que nos deja la ciencia no puede ser subsanada ya ni por la metafísica ni por la teología, frente a las cuales seríamos ya inmunes, por así decir.

A lo largo de este recorrido, pudimos ver cómo la historia del espíritu de la técnica que Blumenberg elabora, se encuentra estrechamente conectada a la autoafirmación humana que tiene lugar en la Modernidad ante el absolutismo de la realidad. En ese sentido, y desde el punto de vista de la metaforología como teoría de la historia que expusimos a lo largo de este texto, la reflexión sobre la técnica presenta lazos estrechos con la metáfora en tanto que se encuentra profundamente atravesada por la preocupación por la historia y sus condicionamientos sobre la relación del hombre con la realidad. García-Durán sintetizará el ser humano y su historia como los “dos polos de atención preferentes” (2017: 266) de Blumenberg. Este pensar sobre la técnica cumple así un rol fundamental para desentrañar la historicidad de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans (2013a). *Historia del Espíritu de la Técnica*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, Hans (2013b). *Teoría del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans (1999). "Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica" en *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.

Borck, Cornelius (2015a). "La Historia como distanciamiento. Blumenberg entre la antropología y la epistemología histórica" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Fragio, Alberto. (2015e). "Trabajo sobre el concepto de «mundo de la vida»: Husserl, Blumenberg y la fenomenología antropológica del cosmos" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

García-Durán, Pedro (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano.* Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Hernández Marcos, Maximiliano (2015b). "Indigencia natural del hombre y Modernidad en Blumenberg. Una respuesta a la insuficiencia del análisis de Husserl" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendenta*l. Buenos Aires: Prometeo.

Kranz, Margarita (2013). "Begriffsgeschichte institutionell. Die Komission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974)" en *Archiv für Begriffsgeschichte, N. 54*.

Müller, Ernst (2015c). "El concepto de técnica en Blumenberg" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Oncina Coves, Faustino (2015d). "Historia in/conceptual y metaforología: método y Modernidad" en *Hans Blumenberg: Historia in/*

conceptual, antropología y Modernidad. Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Spengler, Oswald (1947). *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*. Madrid: Espasa.

Villacañas, José Luis (2013). "Blumenberg: La apuesta por una Ilustración tardía" en Anthropos. *Cuadernos de crítica literaria y conocimiento, N. 239.*

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Pedro Vuisso

METAFOROLOGÍA Y HERMENÉUTICA

I

Hans George Gadamer es, sin lugar a duda, una figura insoslayable en la biografía intelectual de Hans Blumenberg. El autor de *Verdad y Método* [1960] ejerció una presencia que resultaba para el hanseático y muchos de sus colegas asfixiante e improductiva. Más allá de las disputas institucionales, reflejadas en la prédica contra los los "festivales gadamerianos" (García-Durán, 2019: 134) que expresara *Poetik und Hermeneutik*, está claro que las diferencias entre ambos se manifestaron en la producción filosófica de Blumenberg. Particularmente, el modo en que aparece tematizada la hermenéutica en sus trabajos supone un ineludible diálogo, muchas veces explícito, con Gadamer. Por este motivo, un abordaje conjunto de ambos autores no constituye solamente un ejercicio comparado, sino también un modo de echar luz en la propia obra del filósofo de Lübeck.

El presente artículo propone detenerse en la metaforología, quizás el proyecto de Blumenberg que ha resultado más atractivo, y compararla con la hermenéutica de Gadamer. En el primer apartado nos proponemos analizar a la especificidad de la metáfora en el marco de la relación que el hombre establece con la realidad, así como el abordaje que la metaforología realiza de ésta. Sostenemos que, para Blumenberg, la supervivencia de la metáfora refiere a su capacidad de otorgar sentido y crear marcos interpretativos en un mundo que

se muestra indiferente. La metaforología aparece en este primer momento como un modo de dar cuenta del carácter histórico, contingente e inestable de los horizontes de sentido en que se sostienen las metáforas absolutas. En el segundo apartado reconstruimos el abordaje que el hanseático realiza del historicismo, ya que se trata de una plataforma en común sobre la que tanto él como Gadamer se paran para desarrollar sus respectivas tesis. En el tercer apartado introducimos los principales postulados de la hermenéutica gadameriana. Por último, ensayamos una comparación que pone de manifiesto cómo es posible pensar la metaforología como un modo de hermenéutica que, sin embargo, muestra una distancia notable con respecto al sustancialismo que expresa el filósofo de *Verdad y Método*.

II

Paradigmas para una metaforología [1960] inicia con una observación sobre la obra de Descartes que bien puede ser leída como una advertencia al proyecto histórico-conceptual[1]. En las páginas de la introducción leemos que, de concretarse el proyecto cartesiano, estaríamos en un estado filosófico propiamente conceptual, es decir, contaríamos con conceptos objetivados, claramente definidos y autoevidentes. En este hipotético escenario, las metáforas no serían más que ornamentos o imprecisiones adjuntas al concepto que operarían embelleciendo o enturbiando la claridad conceptual.

En la concepción de Blumenberg, la imposibilidad de desarrollar la propuesta cartesiana en los términos recientemente descriptos, así como la persistencia de la metáfora, lejos está de deberse a la falta de desarrollo del lenguaje hacia una forma despojada de equívocos o pretensiones estéticas, sino que refiere a condiciones irreductibles del quehacer del hombre en el mundo, a la imposibilidad de acceder directamente a la realidad, tal cual ella es. La relación que el hombre establece con la realidad supone necesariamente un abordaje mediado o capa de segundo orden, la simbólica. Dentro de esta mediación encontramos una serie de dispositivos lingüísticos, entre los que podemos mencionar a la metáfora, el mito y el concepto.

Blumenberg inscribe estas consideraciones en el marco de una antropología filosófica, la cual tomará forma en su obra *Descripción del ser humano*. Sin embargo, podemos decir que en *Paradigmas*... y su exposición de la metáfora absoluta como una constante histórica

---

1 Elías Palti señala que "esta crítica iba dirigida a la historia conceptual tal como la concebían Rothacker y Ritter, no a la *Begriffsgeschichte* koselleckiana" (2011: 234). Los artículos de Ricardo Tomás Ferreyra y de García-Durán que se encuentran en este libro indagan en torno al vínculo de la obra blumenberguiana y la *Begriffsgeschichte*.

anida un primer antecedente. En tanto responden a preguntas que el hombre no se formula sino que aparecen como "ya planteadas en el fondo de la existencia" (Blumenberg, 2003: 62), las metáforas absolutas no se caracterizan por la persistencia, de un contenido determinado, el cual presenta modulaciones históricas, sino por la permanencia de su función (Durán Guerra, 2010). Las preguntas que recurrentemente reaparecen y son contestadas precariamente por la metáfora absoluta no son más que las que se desprenden de la condición precaria de la existencia, la cual tiene anclaje en lo que Blumenberg denominará absolutismo de la realidad[2].

Es decir que lo característico de la metáfora es su dimensión funcional, esto es, el modo en que designan este fondo insondable que supone el absolutismo de la realidad y que resiste a ser captado y reducido a una acepción lógica. La dimensión de la metáfora absoluta que le asigna su valor y le permite sostenerse en pie es su potencia de "hacer" un mundo. En este sentido la metáfora no refiere a un objeto, sino que se designa a ella misma ante la ausencia de dicho objeto, adoptando así un rol catacrético (Palti, 2011).

A partir de esta ocupación de un lugar vacío, la metáfora realiza dos movimientos. Por un lado, representa al todo inabarcable y por lo tanto inconceptualizable de la realidad, dando forma a una imagen de mundo (Durán Guerra, 2010). En un segundo momento, nos ofrece una guía de acción, determinando patrones de comportamiento respecto al mundo.

> En su pretensión, tan imprecisa como hipertrófica, una pregunta como «¿Qué es el mundo?» no constituye desde luego el arranque de un discurso teórico; pero lo que sí se manifiesta aquí es una necesidad implicatoria de saber, necesidad que en el «cómo» de un comportamiento se sabe remitida al «qué» de un todo omniabarcante y sustentador, y que trata de orientar su forma de instalarse. (Blumenberg, 2003: 63-64).

En consecuencia, el trabajo de la metaforología descubre a las metáforas como productoras de las formas de entendimiento que los hombres desarrollan en relación con otros y con el mundo. En igual sentido, señala el propio filósofo de Lübeck: "el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes

2 Para un análisis de este concepto, ver los trabajos de Wetz (1996) y los artículos de Franco Patuto y Ricardo Laleff Ilieff publicados en este libro.

históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones" (2003: 47).

Ya que no hay un trasfondo que la metáfora esté ocultando, sino que, como venimos observando, la metáfora opera con un efecto de verdad reocupando ese vacío, el ejercicio metaforológico consistiría en una reposición deconstructiva y problematizante que da cuenta del surgimiento de distintas metáforas a lo largo de la historia y los horizontes de sentido construidos en torno a éstas. A su vez, la metaforología permite dar cuenta del modo en que las metáforas otorgan un sentido que, en tanto histórico, resulta precario. La persistencia de las preguntas existenciales con las que el hombre se topa no puede ser resuelta nunca de modo acabado y estable por las metáforas. Aun así, son el único modo de interpretar y contar con una guía de acción en el marco de una realidad que se muestra ajena a las pretensiones del hombre. El hecho de que el contenido de las metáforas se reformule a lo largo de la historia responde a este resto de contingencia propio del quehacer del hombre. Frente al absolutismo de la realidad, las metáforas se muestran tambaleantes e imprecisas, de allí que se reediten constantemente sin perder su función.

II

Hasta aquí hemos descripto un escenario en donde la existencia pesa sobre el hombre de modo tal que las problemáticas existenciales encuentran en las metáforas absolutas una orientación. Aun así, lejos de obturar estas preguntas, las metáforas contienen un resto de contingencia que las hace precarias e inestables. La angustia existencial heideggeriana es compartida por Blumenberg pero, a diferencia de cómo es entendida por el autor de *Ser y Tiempo* [1927][3], ésta no confiere una orientación vital ni supone un lugar de encuentro con el ser (González-Cantón, 2005). Contrariamente, revela el contexto de ajenidad y carencia de sentido propias del mundo.

En esta circunstancia el concepto de absolutismo de la realidad no indica una actitud belicosa de la realidad hacia nosotros sino un gesto de desconocimiento y desafección que, como observamos, solo puede ser subsanado por medio de aproximaciones simbólicas que suturen esa indiferencia y expongan una alternativa que cargue de sentido a la realidad. De aquí se deriva no solo una posición ontológico-antropológica sino también una aproximación a la hermenéutica,

---

3 Para indagar más en detalle la herencia heideggeriana en Blumenberg, así como los puntos de quiebre entre ambos autores, ver Fragio (2010).

signada por el historicismo, corriente sobre la que nuestro autor versa tanto en *Paradigmas…* como en *La legitimación de la Edad Moderna*[4].

Según el hanseático, esta corriente intelectual surge como reacción a la Ilustración, la cual aspiraba a erigirse como punto de partida para una historia nacida *ex nihilo*. El historicismo descree de la intención ilustrada de ser el "punto cero" de un tiempo nuevo y se inscribe a sí mismo en un escenario histórico en donde no destacan ni se desmerecen las perspectivas, sino que posibilita reconocer lo relativo del pensamiento localizado temporalmente. A su vez, habilita la revisión crítica de aquellos postulados que se tornan contradictorios (Blumenberg, 2008). La disputa entre ilustración e historicismo se traslada al campo de lo metafórico y se desarrolla al interior de la metáfora de la verdad "desnuda":

> El descubrimiento de la Historia en plena Ilustración y a contracorriente de la misma es el descubrimiento de la ilusión de la «verdad desnuda» o de la desnudez como ilusión, la superación de la metáfora y su renovación en el sentido de que los «disfraces» de la verdad ya no tienen ahora su raíz en la necesidad retórica de ornamentación y en la fantasía poética, no representan en general «añadidos» accidentales y eliminables, sino que constituyen el modo de manifestación de la verdad. Cuando Ranke en su crítica a Guicciardini, dice: «Nosotros, por nuestra parte, tenemos un concepto distinto de Historia. La verdad desnuda, sin ornamento alguno...», esto casi suena ya como un anacronismo ilustrado (Blumenberg, 2003: 118-119).

Así como la Modernidad vio nacer a la metáfora de la verdad "desnuda", cuya pragmática consiste en el ejercicio de quitar los ropajes con los que los pre-modernos la cargaron, también fue el período de surgimiento de metafóricas más temerosas de la verdad que optan por resguardar la vida, en desmedro de alcanzar dichas verdades. En este sentido es que recupera Blumenberg la cita de Simone Weil: "Hay que estar muerto para ver las cosas desnudas" (2003: 119).

El proyecto metaforológico de Blumenberg reconoce así la radical contingencia del propio pensamiento, y se asume atravesado por las mismas metáforas que estudia, y que por ello no puede abandonar. La metaforología abandona la intención de descubrir un trasfondo significativo para el ser y remite únicamente a las metáforas como

---

4 Como veremos más adelante durante la exposición de los postulados de Gadamer, el anclaje historicista es la piedra basal de toda hermenéutica. A partir de las bifurcaciones en torno a esta problemática, podremos leer al menos algunas diferencias sustanciales entre ambos autores.

principio estructurante e inexorable de la relación del hombre con el mundo. A la luz de un análisis de la hermenéutica tal como está expresada en la obra de Gadamer podremos dimensionar mejor esta problemática.

III

La hermenéutica gadameriana toma como figura fundamental a Heidegger, quien considera a la hermenéutica una forma de existir en el mundo, corriéndose así de una reflexión exclusivamente metodológica sobre la pretensión de verdad de las ciencias del espíritu. Ya en *Ser y Tiempo* encontramos un abordaje que amplía la concepción y asume a la hermenéutica como una característica propia del ser en el mundo que debe ser pensada primero como tal para luego ser analizada en su dimensión científico-metodológica.

En este cambio de paradigma Heidegger imprimirá un giro existencial sobre la hermenéutica y la emparentará con la fenomenología. De este maridaje nace la hermenéutica de la facticidad. Esta trabaja sobre la premisa de que la facticidad no solo es susceptible de ser interpretada sino que espera y necesita una interpretación. Más específicamente, considera que la facticidad, es decir, el mundo que rodea al ser humano, se encuentra ya interpretada. El ser humano existe en un ambiente que lo precede, que está cargado de interpretaciones y sentidos que han sido desplegados por generaciones pasadas. Además, la facticidad no puede ser abordada como un objeto del cual podemos tomar distancia sino como una relación en la cual estamos implicados. Esto significa que no hay afuera de la interpretación ni de la hermenéutica, en la medida en que existe una coexistencia entre el sujeto y la facticidad, entre el ser humano y el mundo que lo rodea.

Sobre estos presupuestos se para Gadamer para desarrollar su *Verdad y Método*. Según Jean Grondin (2008), el propio título remite a la disociación que propone el filósofo entre los dos términos. La verdad no es simplemente una cuestión de método, en la cual este último otorga un procedimiento que garantiza la distancia respecto del objeto de estudio y así resguarda el estatuto de verdad. Contrariamente, la hermenéutica gadameriana sostiene que la implicación existencial del observador está lejos de enturbiar el camino a la verdad y opera como punto de partida inevitable.

La propuesta de Gadamer reconoce la participación del intérprete en la formación del conocimiento pero no por ello considera a la verdad un concepto precario o inalcanzable. La hermenéutica gadameriana deberá, al mismo tiempo, reconocer las anticipaciones constitutivas de la comprensión que dan forma a la interpretación y el estatuto de verdad de aquello que se interpreta. Esto quiere decir, en

primer lugar, que los prejuicios no solo no pueden ser apartados a la hora de interpretar sino que son condiciones de la comprensión. Estas condiciones, por medio del examen crítico que desarrolla la propia hermenéutica, pueden refinarse a fin de lograr una adecuación entre el objeto y su interpretación.

Los prejuicios a los que nos referimos son los heredados por la tradición. Gadamer postula esta idea a contracorriente de la Ilustración, la cual veía en la tradición una forma de obturar el conocimiento, y aspiraba a identificar como verdadero todo aquello que pudiera ser probado sobre la base de una certeza anterior. Frente a esta noción cartesiana, el filósofo de Marburgo defiende la legitimidad de los prejuicios en tanto son quienes dan forma a la comprensión: "la comprensión se realiza a partir de ciertas expectativas y puntos de vista que ella hereda del pasado y de su presente, pero que no siempre puede mantener a distancia" (Grondin, 2008: 79).

Los prejuicios legados por la tradición fueron vistos por la Ilustración como un lastre que debía ser eliminado porque se encontraban, en la lectura de Gadamer, presos del "prejuicio contra todo prejuicio" (2006: 337). Contrariando esta concepción, Gadamer piensa a toda razón carente de autonomía, y deudora de la historia que la dio a luz. La razón se encuentra entonces siempre atada a la verdad histórica a la que refiere y sobre la que ejerce.

La verdad a la que refiere Gadamer no escapa de la clásica definición que supone la adecuación entre la cosa y el concepto. Sin embargo, como venimos observando, no se trata de una abstracción ahistórica, sino que requiere de un anclaje histórico en el cual se desarrolle la interpretación del objeto. En este escenario, la verdad no emerge puramente del sujeto ni del objeto, sino que se localiza en la relación entre ambos. Para ejemplificar esto, el filósofo analiza la relación con el arte. En esta experiencia existe una forma de verdad que escapa a los cánones metodológicos. La perspectiva del observador no opaca a la obra ni la pliega a sus intereses o utilidades. Producto de una labor interpretativa que requiere ejercitar un cambio de posicionamiento del propio observador es que se sustrae una verdad, en la cual sujeto y objeto están implicados de igual modo.

La experiencia estética a la que invita el arte es transformadora del sujeto y logra otorgarle una verdad en la que él, gracias al giro que realiza, también es partícipe. Por otra parte, las preguntas y aproximaciones de las que el sujeto es portador al observar una obra son, en cierto sentido, las que su época le otorgó. Es por esto que la capacidad de interpretar está siempre atada a las herramientas que la tradición brinda. El despliegue de estas herramientas interpretativas habilita al espectador a participar de la verdad de la obra, sin por ello adueñarse

por completo. Se trata de una "fusión de horizontes" (Grondin, 2008: 83) en la cual termina por ser indistinguible cuál es el aporte de cada una de las partes. Siendo que esta verdad no reside propiamente ni en la obra ni en el observador, se trata de una verdad plenamente nueva, nacida del momento histórico que cruzó a las dos partes: "se refiere a lo que es porque es un plus de realidad que se presenta en una obra, es decir, una realidad más potente y más reveladora aún que la realidad misma que aquélla representa, pero que es mejor conocida a través de ella" (Grondin, 2008, 75).

En definitiva, el trabajo hermenéutico que el intérprete realiza sobre la obra, inevitablemente anclado y subordinado a los prejuicios de su época, termina por actualizar el sentido de la obra, permitiendo alcanzar la verdad de la obra, mediante una fusión de ambos horizontes históricos.

En la relación con el arte se localizan dos aspectos de la hermenéutica gadameriana que nos interesa resaltar para pensar los modos en que aparecen en la obra de Blumenberg. En primer lugar, la interpretación a la que refiere Gadamer se postula en términos históricos. Es decir que la comprensión se sustenta en los prejuicios legados por la tradición. Pero, por otro lado, y en un segundo lugar, esto no otorga un carácter precario a la verdad nacida de la hermenéutica. Al contrario, esta cuenta con una legitimidad propia que le permite aducir la adecuación entre la cosa y el concepto, por medio de la fusión de horizontes.

IV

Tanto la hermenéutica de Gadamer como la metaforología de Blumenberg reposan, como lo hemos expresado, en el historicismo como punto de partida de sus indagaciones. Sin embargo, puede observarse que, mientras para Gadamer es posible restituir una verdad hermenéutica sin por ello perder su anclaje histórico, en las consideraciones del hanseático la incapacidad del lenguaje de dar cuenta de la existencia hace de la metáfora un elemento inestable, precario y a su contenido sensible de reformulaciones, tal como se observa históricamente.

Aun así, es posible rastrear proximidades que ubican a Blumenberg y su proyecto metaforológico en los márgenes de la hermenéutica, incorporando elementos de la fenomenología de Husserl y el neokantismo de Cassirer (Flórez Miguel, 2003). Sin embargo, a esta conjugación de influencias cabe sumarle, en lo referente al trabajo sobre la metáfora, la recapitulación que Blumenberg realiza de la pregunta pragmatista "¿qué guía genuina ofrece?" (2003: 63, traducción propia). A partir de esta pregunta, el estudio de la metáfora supone

una indagación por los efectos de verdad y un intento de entender el vínculo que se establece entre el hombre y el mundo. Sin embargo, las metáforas no operan como una simple mediación, sino que se posicionan operativamente llenando ese lugar vacío que el absolutismo de la realidad abre frente a las preguntas con las que el hombre se encuentra en su existencia. Es esta consideración de la metáfora en el marco de una historia no sustancialista la que le permite a Enrico Nuzzo (2003) proponer a la metaforología como una hermenéutica en un sentido filosófico, pero también metodológico. Para Nuzzo, el modo en que se encadenan históricamente las metáforas, reocupando el lugar de aquellas que entran en crisis, otorga al proyecto blumenberguiano la tesitura propia de una metodología.

Contrariamente, Gadamer sostiene que mediante el ejercicio crítico-hermenéutico es posible dar cuenta de las condiciones de comprensión y establecer con certeza verdades substanciales. En la experiencia estética, el contenido de la obra de arte tiene una existencia substancial, independientemente de que nuestra comprensión de la misma no pueda realizarse si no es por medio de nuestros prejuicios. Es por esto que la obra puede "hablar", con independencia incluso de su creador (Gadamer: 2006). Asimismo, puede una obra de arte dar cuenta de dimensiones de nuestra propia condición, desconocidas por nosotros.

En este sentido, parece referirse Blumenberg cuando indica que la secularización constituye "toda una dimensión de sentido oculto" (2008: 24). Aquello que permanecía oculto requirió de una otredad sustancial que, mediante un trabajo hermenéutico de la conciencia moderna sobre la secularización, diera cuenta y destapara más allá de lo superficial y aparente de la Modernidad. Es por esto que la hermenéutica para Gadamer no es simplemente la captación de sentido del afuera, sino también la comprensión de nosotros mismos a partir del diálogo con lo que nos rodea.

La metaforología blumenberguiana desconoce la sustancialidad y refiere bajo el concepto de absolutismo de la realidad a un mundo que, lejos de pretender establecer un diálogo, actúa con total indiferencia. El trabajo sobre las metáforas propuesto por el filósofo de Lübeck no tiene un efecto productivo en los términos de Gadamer, ya que remite necesariamente al vacío constitutivo que pone inexorablemente en duda todo horizonte de sentido, relativizándolo (Palti, 2011). La metaforología no puede y no pretende escapar de la comprensión propuesta por la metáfora. Por esto, la metaforología no pretende subsanar la precariedad del lenguaje expresada en la metáfora, pero tampoco impugna la pretensión de la metáfora, la cual busca establecer sentidos y orientaciones en un mundo que carece de estas dimensiones. Es

decir, el carácter simbólico del hombre es una premisa que atraviesa a la propia metaforología.

Si a partir de la hermenéutica en Gadamer es posible ensayar un diálogo virtuoso entre el hombre y el mundo, la deficiencia que presenta la metaforología en este punto puede ser subsanada si la entendemos como una metáfora (González-Cantón, 2005) que busca dar respuestas precarias a la angustia existencial, reconociendo conexiones, simultaneidades e identidades presentes en la historia. En este sentido, el hecho de abordar constantemente desde la reflexión filosófica el lugar vacío que apremia a la existencia del hombre puede resultar la forma más próxima de estar en contacto con él y llenarlo en un ejercicio del "como sí" (González-Cantón, 2005: 313). Asimismo, la producción de un discurso metaforológico nos permite tomar distancia de los grandes problemas existenciales que nos aquejan, distancia que, como observamos hasta aquí, nunca termina por suponer un quiebre y abandono de estos problemas. Sin embargo, al tomar la forma de una historia, con una estructura y una trama ficcional, pueden llegar a generar un efecto de satisfacción que corra de eje las preguntas que iniciaron el incordio.

En conclusión, tanto la propuesta de Gadamer como la de Blumenberg presentan un componente historicista en común. Desde la perspectiva de Gadamer, en la producción simbólica de sentido que el hombre ejercita a lo largo de la historia existe la posibilidad de establecer verdades en un sentido clásico. Es decir, existe la posibilidad de determinar una correspondencia entre lo que la hermenéutica dicta sobre el objeto y el propio objeto. Por el contrario, para el hanseático, el diálogo entre el hombre y el mundo es, en última instancia, una mediación imposible, pero persistente. De ahí que el contenido metafórico se caracterice por su inestabilidad y el sentido que imprima a las cosas sea precario.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Durán Guerra, Luis (2010). "Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg" en *Revista de filosofía, Vol. 35 N. 2.*

Flórez Miguel, Cirilo (2003). "Hans Blumenberg: los márgenes de la hermenéutica" en *Azafea. Revista de Filosofía, Vol. 5*.

Fragio, Alberto (2010). “La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la Modernidad” en *ÉNDOXA: Series Filosóficas, N. 26*.

Gadamer, Hans George (1999). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

García-Durán, Pedro (2009). “El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en ‘Poetik und Hermeneutik’” en *Conceptos Históricos*, *Vol. 5, N. 7*.

González-Cantón, Cesar. (2005). *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*. Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, España.

Grondin, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.

Heidegger, Martin (1977). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Nuzzo, Enrico (2003). “Metaforología e historicidad. Sobre algunos problemas y perspectivas de investigación” en *Quaderns de filosofia i ciència*.

Palti, Elías José (2011). “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje” en *Res publica, N. 25*.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Ricardo Tomás Ferreyra

REINHART KOSELLECK Y HANS BLUMENBERG ANTE LA *BEGRIFFGESCHICHTE*. HISTORICIDAD, *EXEMPLUM* Y PRETENSIONES DE VERDAD

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo intentaremos desarrollar una comparación analítica entre la Historia Conceptual koselleckiana y la Metaforología o "paradigmática metaforológica" blumenberguiana, tal como esta es entendida en *Paradigmas para una metaforología*, contextualizando esta determinación con algunas demarcaciones posteriores respecto de la noción de metáfora, que serán referenciadas en cada caso.

Tal comparación será realizada en torno a tres aspectos: el vínculo que cada "disciplina"[1] tiene con la historicidad; el modo ejemplar en que muestran tal vínculo a partir de un caso testigo que, de manera más o menos explícita, sirve como modelo del modo en que cada autor construye el vínculo entre la disciplina que intenta fundar y el devenir histórico[2]; y, por último –y de un modo meramente orientati-

1 Utilizamos las comillas aquí ya que en ninguno de los dos casos sus apuestas investigativas pretenden tal carácter. Sin embargo, a los fines de nuestra argumentación, nos es útil analíticamente identificar su apuesta de este modo.

2 No buscaremos aquí desarrollar el concepto de historicidad ni profundizaremos en ello. Nos interesa, antes bien, indicar la vocación que existe en ambos casos por ligar la esfera conceptual, la que, *a priori*, no se presenta necesariamente como histórica, y la esfera histórica o real o social. A los fines de este breve ensayo pueden asimilarse lo histórico con lo real y/o lo social sin que se pierda por ello la hipótesis de lectura que aquí planteamos. Para una mejor problematización del mismo, remi-

vo–, el modo en que la pretensión de verdad aparece en cada una de las apuestas intelectuales.

A los fines de poblar el recorrido del presente de suficientes evidencias y a riesgo de no ahondar en matices que merecen ser explorados a la luz de nuestra hipótesis de lectura, hemos seleccionado un "corpus" bibliográfico de los autores que se ajusta perfectamente a nuestros intereses argumentativos. De Reinhart Koselleck abordaremos "Historia conceptual e historia social" en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* [1979] (1993), "Historia social e historia de los conceptos", en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* [1986], la "Introducción al Diccionario histórico de conceptos políticos y sociales en lengua alemana" [1975] e *historia/Historia* [1975]. De Hans Blumenberg abordaremos *Paradigmas para una metaforología* [1960] y "La luz como una metáfora de la verdad: hacia la estancia preliminar para la formación filosófica de los conceptos" [1957][3]. Referencias a otros textos de ambos autores también podrán ser encontradas, pero las mismas no tienen un peso central en nuestra apuesta.

De esta manera, atravesaremos la lectura de la obra koselleckiana a partir de estas tres dimensiones, para luego presentar el modo que las mismas pueden encontrarse en la obra de Hans Blumenberg. Puede atribuírsenos una vocación demasiado artificial por encorsetar a la obra de Blumenberg a partir de preguntas emergidas de la lectura de Koselleck. Esa atribución, justificada, tiene su fundamento último en alumbrar, con las limitaciones del caso, los límites o potencias con que una metaforología puede servir como herramienta de una empresa cognoscitiva que se atribuye a sí misma pretensiones de verdad.

I. A. LA HISTORICIDAD DEL CONCEPTO

El concepto para Koselleck posee una dimensión sincrónica y otra diacrónica. En relación con la primera, el concepto se caracteriza por constituir por sí mismo un horizonte de sentido, por participar centralmente en la articulación de sentidos que conforman una experiencia histórica, totalizando la misma. Desde esta dimensión, el concepto es siempre presente y se encuentra a disposición de los actores sociales o históricos. En su sincronicidad indica el momento, lo afirma y le

timos al capítulo de Ludmila Fuks.

3 Este texto, hasta donde aquí sabemos, solo se encuentra en su original alemán y en inglés. Hemos traducido el título del segundo idioma: "Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concepto Formation" (Blumenberg, 1993). Todas las citas o parafraseos traducidos de este texto son responsabilidad del autor del presente.

da entidad o unidad. Define el presente en tanto tal[4]. A partir de este carácter es que podemos diferenciar un concepto de una mera palabra, no por su popularidad, por la frecuencia con que se usa (lo que no es menor) sino por conseguir ser la palabra, la voz de la generación presente, lo que consigue sumar voluntades y experiencias, comunes[5].

Desde la dimensión de su diacronía, el concepto se devela en su carácter polisémico de una manera más radical. No son las experiencias individuales las que, desde distintos lugares y perspectivas lo hacen propio y lo "sobredeterminan"[6], sino que es "[l]a tradición de todas las generaciones muertas" la que se entifica a través suyo para ser conjurada en "auxilio" del presente. Se trata de sedimentos de sentido pasado que son rescatados en la materialidad del término del que el concepto se hace carne. Cuando, en el presente, se hace uso de un concepto se está poniendo en juego todos estos significados pasados, amalgamados de manera indiferenciada en la palabra que los soporta. Esta dimensión nos ofrece una idea de en qué medida los conceptos operan por sí mismos en la realidad histórica, en qué medida "[l]os hombres hacen su propia historia, pero (…) bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado" (Marx, 2014: 103), en qué medida los conceptos se constituyen en factores toda vez que son utilizados en la vida pública y se autonomizan del cuidadoso control del doctrinario.

Estas dos dimensiones, sincronía y diacronía, hacen a la historicidad del concepto koselleckiano que, lejos de caracterizarse por su claridad y distinción como aquel que le interesa a Blumenberg, porta una plurivocidad o polisemia intrínseca, conservando su equivocidad esencial (Koselleck, 2009). Ambas, también, posibilitan su doble carácter de índice y factor de la realidad social, esto es, su capacidad doble de operar como referencia lingüística de una realidad histórica determinada y, al mismo tiempo, influir en la misma

---

4 En palabras de Koselleck, aparece el concepto cuando "el conjunto de un contexto de significados sociopolítico [*Bedeutungszusammenhang*] en el que, y para el que, se utiliza una palabra entra todo él a formar parte de esa palabra" (2009: 101).

5 Desde esta dimensión, es posible "conceptualizar" al concepto como significante vacío en el mismo sentido en que lo piensa Ernesto Laclau en *La razón populista*. Por lo demás, una aproximación a la obra de este en relación con sus puntos de contacto con Hans Blumenberg se encuentra en el capítulo a cargo de Yamil Celasco.

6 Si bien la utilización de este contexto ameritaría una mayor profundización sobre el mismo, buscamos aquí ilustrar la afinidad entre algunas categorías y discusiones caras a la tradición marxista y ciertas pliegues de la obra koselleckiana. Para un primer acercamiento al concepto "sobredeterminación", recomendamos Althusser (1985) y su discusión en Laclau y Mouffe (2004: 129-142).

en tanto y en cuanto el concepto es condición de posibilidad para la acción colectiva.

Este conjunto de determinaciones del concepto hasta aquí desarrolladas es producto de la semántica histórica. En toda su riqueza adolece, sin embargo, de un sesgo que puede hacerse claro rápidamente. En tanto los conceptos concentran significados pasados y presentes que hegemonizan una escena discursiva, es posible manifestar que aquello que representan es, siempre, la autoidentificación de "los ganadores" en cada período segmentado de tiempo, en cada generación. Esto se condice con el sesgo documental de Koselleck al intentar rastrear los sentidos de los conceptos: desde "escritores representativos", hasta "actas de estamentos y parlamentos, de la administración y la política", pasando por "los grandes *diccionarios* (…), léxicos y enciclopedias", en menor medida "revistas, periódicos, panfletos" y aún menor "cartas y diarios" y hasta "hallazgos aparentemente casuales de la bibliografía secundaria" (2009: 103)[7].

Mas una correcta determinación de los conceptos históricos no puede finalizar allí. El uso de estos está atravesado, asimismo, por el modo en que se articulan entre sí, las complementaciones, contraposiciones, sustituciones, que entre ellos se generan[8]. En muchas ocasiones, ciertos conceptos o conjunto de conceptos muestran características siempre similares en este sentido, por lo que es posible presuponer un carácter de "repetibilidad estructural" en ellos (Koselleck, 1993b: 205-211; Koselleck, 2013: 142-161)[9]. Asimismo, los conceptos pueden referirse intrínsecamente al pasado, presente o futuro, por lo que su condicionamiento sobre el actor social que los utiliza existe, de este modo, así se halle este en el pasado, presente o futuro (Koselleck, 2001). Estas especificaciones acerca de cómo los conceptos se ligan con la esfera de la acción, esto es, acerca de su utilización como he-

---

7 Una mayor problematización del tipo de fuentes utilizadas por el autor puede encontrarse en Lesgart (2005).

8 Nos referimos a la semasiología y la onomasiología. Estas "perspectivas de análisis" de la Historia Conceptual koselleckiana tienen por finalidad, para un contexto social o histórico dado, determinar los usos plurales que adquiere una misma palabra, la primera, y los usos similares que adquieren distintas palabras siempre que estos estén dando cuenta de cambios sociales y políticos. La centralidad de estas perspectivas es que permiten específicamente a la Historia Conceptual ligar los usos lingüísticos con las acciones históricas, la Historia Conceptual con la historia social. Su importancia, a los fines del tipo de lectura que estamos siguiendo aquí es, entonces, de primer orden.

9 Es el caso, por ejemplo, de los conceptos contrarios asimétricos, caso que indaga Koselleck (1993b) y en que encuentra particularmente productivos a la hora de mostrar las repetibilidades estructurales de la historia.

rramientas discursivas en las interacciones entre los agentes al encontrarse allí a disposición de los actores (carácter factorial) posibilitan la validación del conocimiento de la Historia Conceptual en su pretensión de cientificidad, es decir, se condicen con la posibilidad de hacer corresponder historia social e Historia Conceptual (carácter indicial), encontrando en tal correspondencia el meollo de las pretensiones de verdad que posee la empresa koselleckiana.

I. B. UN CONCEPTO EJEMPLAR: historia/Historia

Mas antes de detenernos sobre aquel punto, que en otras tradiciones dentro de la Historia de las Ideas se ha nombrado como "gramática conceptual" (Guilhaumou, 2003) será preciso adentrarnos en uno de los conceptos analizados por la Historia Conceptual de Koselleck que tendrá una importancia mayor que el resto, en tanto y en cuanto es a partir de una reconfiguración en la relación entre su diacronía y su sincronía que se ven afectadas estas dimensiones en el resto de los conceptos.

Hablamos del concepto de historia/Historia[10]. Es, justamente, la desarticulación entre lo que diacrónicamente tiene para ofrecer y aquello que demanda su uso en el presente –las posibilidades concretas de su dimensión sincrónica–, lo que le da origen al "concepto moderno de historia" y deja atrás aquella historia entendida como "historia *magistra vitae*" tomando la alusión ciceroniana (Koselleck, 2004: 38-46; 1993b: 41-66). En otras palabras, el concepto de historia/Historia funda una forma cualitativa nueva en todos los conceptos, en tanto oficia como *índice* privilegiado de que el pasado ya no alumbra el presente y, por ende, el presente ya no podría alumbrar el futuro[11]. Lo que se encuentra en la base de este fenómeno es la aceleración del tiempo histórico (Koselleck, 2003; 2006) vivenciada a partir del periodo denominado *Sattelzeit*, de 1770 a 1850 (al menos en lo que refiere al mundo germano-parlante). Es a partir de allí que la "brecha generacional" ya no podrá ser salvada por la moderación y la templanza con que la madurez tramita los ímpetus juveniles (Koselleck, 1993b). Pero, a la vez, historia/Historia encarnará él mismo la aceleración del tiempo transformando a la propia Historia ("Historie") en sujeto de sí misma y, así, en factor de la historia acontecida ("*geschichte*")[12]. Es

---

10 Hacemos referencia aquí al modo en que se ha volcado al castellano la voz *geschichte/Historie* del *Léxico de conceptos históricos básicos*, en su traducción por Trotta (Koselleck, 2004).

11 En términos koselleckianos esto se conceptualiza como la ruptura entre el "medio de experiencia" y el "horizonte de expectativas" (1993b: 333-357).

12 Como manifiesta el propio Koselleck (2006), las características que adquieren los

de este modo que el concepto-sujeto de la Modernidad solo podrá ser escrutado, siempre tarde, por una filosofía de la historia. Para expropiarlo de la filosofía y volver a ponerlo a disposición de “las ciencias sociales e históricas” (Koselleck, 2009: 99; 2004: 135-150), será necesario dislocarlo entre Historia Conceptual e historia social.

I. C. ENTRE LA *ADAEQUATIO* Y EL PARADIGMA[13]

Este modo de entender a la historiografía como propedéutica, la recuperación de su utilidad para nuestra contemporaneidad es lo que lleva al autor a buscar una fundamentación de su validez como conocimiento de la realidad.

Esto será posible a partir de la aplicación del “método histórico-crítico tradicional” (1993: 107-112) en la Historia Conceptual. El mismo vincula al concepto como unidad de acción, como “concepto colectivo y de movimiento” –su carácter sincrónico– con una realidad social determinada. Para ello, el estudio de las fuentes deberá determinar el contexto en que tiene lugar el acontecimiento lingüístico, la situación del autor y los destinatarios, la situación política y las circunstancias generales de aquel lugar y, por último, los usos lingüísticos predominantes en tal generación y en las pasadas. Una vez conseguido este minucioso estudio de las fuentes, podrán recuperarse los conceptos que en su “permanencia, cambio o innovación” han servido de unidades colectivas de acción para cristalizar conflictos políticos y sociales de la historia social.

Esta tarea de articulación sincrónica entre concepto y acción colectiva permite, una vez que la dimensión diacrónica del concepto se ha investigado, que el concepto ha adquirido su propia historia, obtener un indicio –siempre insuficiente (Koselleck: 1993b)– de “las estructuras de largo plazo” de que está compuesta la historia social. Solo con pretensiones de conocimiento probabilístico, la Historia Conceptual, entendida en su autonomía relativa pero en estrecha ligazón con

---

conceptos en la Modernidad (se temporalizan, se ideologizan, se democratizan y se politizan) no son sino una derivación de este proceso de aceleración.

13 Hacemos referencia aquí a aquello que Hans Blumenberg comprende como la definición en un sentido terminológico del concepto de “verdad” (2018b: 39-40). Podrá observarse en la obra koselleckiana de qué manera la pretensión de verdad se corre progresivamente desde una pretensión que tiene como eje la *adaequatio* a otra en que la disciplina se ubica, más bien, en el estudio de los determinantes estructurales de la acción humana. En ese corrimiento, es posible operar la siguiente hipótesis de lectura: la Historia Conceptual, paulatinamente y en última instancia, estaría asentando su mirada sobre los condicionamientos sobre los que se establecen “paradigmas” que se ofrecen como guías de la acción humana, mas guías estas, de las que tal acción no puede escapar.

la historia social, puede así validarse. Su destino último consistía en el descubrimiento de la "repetibilidad estructural" de la realidad social.

De este modo, nos encontramos con que el carácter intrínsecamente histórico de los conceptos, es decir, su condición de estar al alcance de los actores en su interacción cotidiana es, al mismo tiempo, lo que les posibilita estar a disposición como referentes indiciales para el investigador. En este sentido, la Historia Conceptual koselleckiana no se distingue de ningún abordaje que en el marco de las ciencias sociales contemporáneas pretenda comprender el conocimiento científico de lo social como una construcción de segundo grado solo posible a partir de la realidad social de primer grado.

Ahora bien, a partir de 1985, aquello que Koselleck había identificado como un hallazgo –aquello de la "repetibilidad estructural"–, se convierte en uno de los ejes de sus preocupaciones, en un objeto en sí mismo. En la conmemoración del octogésimoquinto aniversario de Hans-Georg Gadamer, Koselleck intentará argumentar una analítica "de la posibilidad de historias factuales" (1997: 73) ensayando una analogía con la analítica existencial de Heidegger. Esto es, si bien la estructura histórica del *Dasein* posibilita determinar las categorías fundamentales que lo determinan, no es suficiente para dar cuenta de la relación con el otro. Para esto, nos dice el autor, es necesaria una *Histórica*. Las categorías que forman "la estructura fundamental de posibles historias" son cinco (la posibilidad de darse muerte mutuamente, la agrupación en torno a amigos-enemigos que modera la primera, la contraposición entre interior y exterior, la condición de generatividad intrínseca a lo humano y las relaciones de dominación). Son algo así como categorías trascendentales de posibles historias, cuyo aporte esencial es el de generar un "excedente de posibilidades" de historias concretas. La estructura misma de cualquier relación social concreta depende de ellas.

Por otro lado, en 2006, se publica póstumamente un esbozo de antropología histórica en la que Koselleck intensifica su argumentación ligada a las "estructuras de repetición". Allí los *a priori* trascendentales se integran en una antropología que concibe en cinco dimensiones –geológicas, biológicas, humanas o sociales, diacrónicas de sucesos singulares y lingüísticas–, integrándose aquellos *a priori* a las dimensiones biológicas y humanas.

La Historia Conceptual koselleckiana finaliza en un proyecto de Antropología histórica. Si bien la Modernidad hubo de eliminar toda posibilidad de que la historia pueda seguir teniendo utilidad inmediata para el presente, el proyecto disciplinar koselleckiano viene a enseñarnos que, aun así, el ser humano continúa siendo un ser histórico condicionado por dimensiones que se le escapan individual y colec-

tivamente. Si en una primera formulación de su empresa, la acción colectiva cristalizada en conceptos –con toda la capacidad indicial y factorial que les atribuimos más arriba– aparecía como la determinación última de la historia –en tanto *geschichte* o historia efectual– y la condición de posibilidad de la historiografía –*Historie* devenida, ahora, en Historia Conceptual– en los tiempos heredados del *Sattelzeit*, hacia el final de su carrera Koselleck se interesará mayormente por mostrar el modo en que la historiografía puede, aún, resultar docta para aquellos que se avienen a cualquier empresa de acción colectiva. Es este, creemos aquí, el mayor indicio del carácter crecientemente conservador que adquiere la obra koselleckiana.

II. A. LA HISTORICIDAD DE LA METÁFORA

Como hemos visto, para Koselleck el concepto porta en sí mismo su carácter histórico, en tanto indica y participa en el devenir. Ahora bien, para Hans Blumenberg, la metáfora[14] es "un objeto esencialmente histórico" (2018b: 48), aquel más propicio para captar "las estructuras históricas epocales" (70). Se trata de la portadora de "*indicios*" de "un estrato subterráneo del pensamiento" (2018b: 40), de "esa reserva fundacional de existencias" de la cual "el mundo conceptual se enriquece" (36). Tiene "historia en un sentido más radical que los conceptos" porque pone en primer plano "la metacinética de los horizontes históricos de sentido" en su propio cambio histórico (37)[15]. Es, para Blumenberg, por ello, en el marco de una investigación filosófica de la "historia de los conceptos", una necesaria posta en tanto esta expresa[16] "las transformaciones míticas, las conjeturas metafísicas" que en la transición entre "lo pre-conceptual y lo in-con-

---

14 Nos encontramos hablando aquí de las metáforas absolutas. Estas pueden diferenciarse de las metáforas sin más, en que estas simplemente tienen la función de sustituir un sentido que puede ser elucidado en su totalidad mediante otros referentes y de las "metáforas explosivas", cuyo sentido aborda Blumenberg fuera del *corpus* bibliográfico que aquí abordamos. Respecto de estas últimas, recomendamos Blumenberg (2018a) y Palti (2011).

15 Déjenos aquí rápidamente explicitar que aquello que Blumenberg entiende por concepto no se condice con lo que por este término entiende Koselleck. Para Blumenberg, el concepto pertenece a la consumación epistemológica del proyecto cartesiano de una filosofía compuesta por un vocabulario cuyos componentes sean siempre "distintos y claros" (2018b: 33-37). En esta interpretación del concepto no tiene lugar alguno la plurivocidad intrínseca que Koselleck le asigna al mismo.

16 "La metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción, y su única justificación consiste en el hecho de hacer legible una posibilidad del comprender" (2018b: 122).

ceptual" y lo conceptual, la filosofía articula en su ambición sistemática (Blumenberg, 1993: 30).

Pero ese carácter indicial de la metáfora es inseparable de su carácter pragmático. Al decir de Blumenberg, la "verdad" de la metáfora es "*pragmática*", en tanto "su contenido (digamos aquí, aquello que tiene de indicial) determina, como referencia orientativa, una conducta". Por ello las metáforas "dan estructura a un mundo; representan el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad" (2018b: 48). Así, las metáforas operan "dando tono, colorido y estructura", son "*representaciones-modelo*"[17]. Lo que denominamos aquí el carácter indicial y el carácter orientacional de la metáfora aparece en Blumenberg como dos caras de la misma moneda, que solo analíticamente podemos distinguir aquí. En lo que respecta a este doble carácter, no encontramos diferencia alguna con el concepto koselleckiano.

Sin embargo, la orientación u operatividad de la metáfora se remite solo a "la posibilidad de comprender" (2018b: 122). Se trata de orientaciones cognitivas o valorativas más no de orientaciones para la acción. Aquí la distinción entre mitos y metáfora es vital (2018b: 121-124). La diferencia radica en la legitimidad que uno reclama y la otra supone perdida: la metáfora jamás se alejará de su carácter hipotético, en tanto que el mito orienta la conducta reclamando ser reconocido como normativamente válido, reclama obediencia en tanto obediencia creída. Toda metáfora supone un ensayo provisional; el mito, en tanto, supone fe[18].

Esta distinción nos alumbra mejor el modo en que el concepto opera sobre las acciones de los individuos históricos y el modo en que lo hace la metáfora. En tanto el primero, en su carácter de factor, es el nexo entre el medio de experiencia sintetizado en él y la semántica histórica (los sedimentos de sentido acumulados) y la realidad empírica (y, por tanto, la historia social como el conjunto de todas esas realidades empíricas), es decir, lo que permite la intervención concreta sobre esa realidad, la segunda expulsa de su horizonte cualquier ambición de intervención sobre la realidad, se mueve en el ámbito de lo provisional, por un lado, y de la orientación cognitiva y/o valorativa, por el otro. Aquello, en verdad, que es orientativo u operativo de la metáfora

17 Es por esto que sería interesante un análisis de la relación entre las nociones de paradigma y de metáfora en esta obra blumenberguiana en particular y en su obra completa, más en general. En relación con lo primero, esbozaremos una interpretación aquí. En relación con lo segundo, la profundización en este aspecto, creemos, debe pasar por Blumenberg (1999; 2018a), sin excluir otras.

18 Una mayor orientación en relación a esta problemática puede encontrarse en el capítulo de Franco Patuto.

no es más que su carácter de respuesta a esas preguntas insistentes (2018b: 48), fundacionales e incontestables (40). En otras palabras, aquello que "hacen" es aquello que el hombre siempre estuvo destinado a hacer, al menos desde que tomó la decisión de salir de la asfixiante o protectora caverna: responder. Si continuamos con nuestra distinción analítica entre el carácter indicial y el carácter orientativo de la metáfora, encontramos que aquello que las vuelve "radicalmente históricas" poco debe tener que ver con su carácter orientativo, a menos que fundemos una "decisión" sobre tal orientación en un vacío, a menos que concibamos su carácter indicial, en última instancia, también como una decisión en línea con la anterior. Esta interpretación[19], que creemos absolutamente válida, sin embargo, no es la única posible. Si optamos por, o decidimos, enfatizar el carácter indicial de la metáfora, aquel que la concibe como una muestra más fidedigna del proceso histórico que el propio concepto y por el que reconstruir la historia de la metáfora tiene mucho mayor valor para la Historia Conceptual que llevar a cabo una historia de los conceptos o de los términos[20], encontramos que, en verdad, la metáfora aparece sobre un fondo histórico que debe ser, de algún modo, escrutado. Este procedimiento, "tan impugnable como insustituible" es el que el propio Blumenberg realiza explícitamente y como una "exigencia ideal de una metódica" para que su metaforología pueda ser "impugnable" en el capítulo III de *Paradigmas*… Allí se dedica a tomar un ejemplo, un paradigma, en la obra de Lactancio, a caballo entre el siglo III y el siglo IV, *Instituciones Divinas*. Pese a asumir la precariedad de sintetizar el "corte transversal" en la historia de la idea de la verdad en un solo texto de un solo autor, Blumenberg encuentra justificación –más allá de la "economía de pasajes que exige este trabajo" (2018b: 69)– a su decisión metodológica en la "capacidad de asimilación" del autor para incorporar "las aportaciones del flujo histórico" y su "autenticidad" para incorporar "las nuevas cristalizaciones que, en el horizonte de sentido de su época, corresponden a problemas y necesidades" (70). Fuera de estas aclaraciones específicamente metodológicas, es posible

19 Es menester aquí traer a colación el concepto de autoafirmación, que en este volumen es trabajado por Gonzalo Ricci Cernadas. En relación al carácter operativo de la metáfora a partir del vacío constitutivo, puede consultarse Palti (2011), especialmente pp. 236-241. Más contemporáneamente, retoma este argumento utilizando como figura central en su argumento a Hans Blumenberg. Una revisión crítica a esta última obra que hace énfasis en el carácter ahistórico que el esquema analítico utilizado por Palti puede encontrarse en Biset (2019).

20 El debate establecido a partir de las décadas de los 50 y 60 alrededor de la historia de los conceptos tiene muchas facetas y torsiones. Para una breve descripción del misma y la enumeración de bibliografía ampliatoria, recomendamos Richter (1986).

hallar también que Blumenberg no solo elige autor y texto, sino que decide el momento histórico: "en *Divinae Institutiones* [*Instituciones Divinas*] se elabora con nitidez el contraste entre el violento esfuerzo por la verdad de una época que se encamina a su final y el regalo generoso de esa verdad en una nueva época" (71).

Creemos que allí reside el espíritu de *Paradigmas…*, a saber: ofrecer una herramienta para una historia de los conceptos a partir de la indagación sobre lo que esos recursos indiciales de la "metacinética de los horizontes históricos de sentido" (2018b: 37), que son las metáforas, pueden ofrecer para esa historia al ocuparse de los "*restos*" depositados en los "estratos subterráneos" (35)[21]. De esta manera, así como lo que importa de las metáforas, en el contexto de este capítulo del libro, es aquello que expresan de lo que no nos es asequible de ningún otro modo, lo que importa del libro es su carácter ejemplar de una investigación exitosa de esas metáforas.

Si hacia los últimos capítulos *Paradigmas…* consuma el objetivo de evidenciar el modo en que la investigación metaforológica contribuye a la formación conceptual, es decir, opera como guía para la cristalización de conceptos, hasta este momento y en este capítulo en particular, lo que prima es el carácter indicial. Se encuentra, aquí, en germen, aquello que Blumenberg enunciará con claridad casi veinte años más tarde en "Aproximación a una teoría de la inconceptualidad" [1979]: [la metaforología] no se refiere ya ante todo a la constitución de lo conceptuable, sino, además, a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida" (2018a: 92). Un desarrollo ulterior de esta afirmación debería centrarse en las nociones de "inconceptualidad"[22] y de "mundo de la vida", por empezar. Sin embargo, aquí intentamos circunscribir nuestro análisis al "*corpus*" seleccionado y, sobre todo, orientarnos como Blumenberg en su *Paradigmas…* por la pregunta por la verdad. Ella nos lleva de manera directa a una sola respuesta posible, que indagaremos a continuación.

---

21 Permítasenos aquí sumar otra declaración de Blumenberg en el mismo sentido: "este estado preliminar de un concepto es, en su 'estado de agregación', más vívido, más sensible a lo inefable y menos determinado por las formas tradicionales establecidas" (1993: 30-31). Esa sensibilidad a "lo inefable" es lo que denominamos arriba el carácter indicial de la metáfora, aquel por el que sobre cualquier otra característica que esta pueda tener, justifica una metaforología como "trabajo preparatorio" para una Historia Conceptual.

22 Una aproximación a la noción de "inconceptualidad" puede encontrarse en el capítulo de Pedro García-Durán.

II. B. EL PARADIGMA DE LA METÁFORA: LA LUZ

Si perseguimos "la historia de la metáfora más estrechamente hermanada con el problema de la verdad, la metáfora de la *luz*, (…) la pregunta se explicita en su oculta plenitud, nunca sistemáticamente expuesta" (2018b: 40). Tal vez, como a continuación el propio autor parece insinuarlo en una nota al pie, su mejor exposición se encuentre en "La luz como una metáfora de la verdad: hacia la estancia preliminar para la formación filosófica de los conceptos".

Aquello que caracteriza a esta metáfora en particular es su "poder expresivo" y su "delicada capacidad de cambio", al punto que la metafísica no ha dejado de utilizarla, una y otra vez, en su intento de mostrar aquello del ser que no puede desagregarse en las formas en que este se expresa, para designar "aquello que 'deja aparecer' sin aparecer él mismo", para designar "la inaccesible accesibilidad de las cosas". Pero, nos cuenta Blumenberg, su intención no es tanto recomponer una historia del uso de esta metáfora por la metafísica sino "mostrar la manera en que las transformaciones de la metáfora básica [la metáfora de la luz] indican cambios en el modo de comprender el mundo y en el modo de auto-comprenderse". Lo que está en juego aquí es la manera en que la "'historia' en un sentido fundamental" puede articularse con aquellos materiales que disponemos que son "esencialmente inertes"[23], lo que "por supuesto, siempre supondrá una tensión" (1993: 31). Esos materiales pueden tomar muchas modalidades, mas aquella que tiene una "posición privilegiada" para expresar ese objeto –la historia en un sentido fundamental– entre ellos es "la metáfora de la luz" (32).

Se nos hace claro que si queremos ahondar en el carácter indicial de las metáforas, debemos, ante todo, ahondar en la metáfora de la luz, la descollante en esta característica. Mas poco después de presentarnos estas consideraciones, el autor afirma que "solo una periodización comprehensiva puede hacer aparecer el real "progreso" [articulatorio con la historia en un sentido fundamental] de estas metáforas [de la luz]" (32). Con esto, aquello que en *Paradigmas…* nos hacía más explícito el carácter indicial de las metáforas, a saber, la posibilidad de mostrar cómo estas operaban a partir de un "corte transversal" ahora nos aparece insuficiente en comparación con la posibilidad de realizar una "periodización comprehensiva" que efectivamente ilumine la articulación de la historia –entendida esta en un sentido fundamental–.

23 Blumenberg utiliza el concepto de "inerte" en un sentido solidario al concepto de inercia en la Física, es decir, a la predisposición a continuar un movimiento tal como este viene aconteciendo, no al uso más extendido en el habla cotidiana que liga este adjetivo a falta de movimiento.

Ante este escenario, se nos aparecen dos alternativas: o la historia de la metáfora de la luz es el esfuerzo más coherente por desarrollar en todas sus consecuencias lo que denominamos el carácter indicial de la metáfora y la metaforología desarrollada en *Paradigmas…* se ocupará, complementaria e indefectiblemente, más bien del carácter operativo de las metáforas (a saber: aquel que la supone una herramienta subsidiaria para la formación conceptual); o entre cada uno de los extractos aquí abordados se esconde una vinculación que está en la base de por qué Blumenberg entre todos los "puntos" en los cuales podía realizar el "corte transversal" para legitimar "metódicamente" su metaforología elige aquel que podía ser particularmente comprendido a partir de *Divinae Institutiones*.

Aquí elegiremos el segundo camino por los motivos anteriormente mencionados. Al adentrarnos en la lectura de "La luz como una metáfora…" nos encontramos con que la metaforización de la luz quedó "obnubilada" durante el helenismo por una metafísica de la luz que la ubicaba tanto en un exterior trascendente como en un interior que debía ser resguardado de la encandilación de la luz absoluta, lo que solo pudo ser superado con la integración entre la visión y la escucha operada por la filosofía medieval. Mas esta cordial convivencia estaba destinada a desaparecer en la Modernidad, la que reestablecería la preeminencia definitiva de la visión, que como atributo del ser humano –que en su máxima realización "es *naturalis lux*" (1993: 51)– estaría destinado a "conquistar la luz, al tiempo que esta perdería su "natural *facilitas*" que hasta el momento le estaba asociada (52). Con este movimiento la "poderosa verdad" desaparecería hacia el horizonte de lo utópico.

De este modo, la Modernidad se instituye como la época en que la verdad ya no puede metaforizarse sino, más bien, "realizarse", llevarse a cabo o conquistarse a partir de un método previamente establecido (2018b: 56-67). La verdad ya no "brilla" por sí misma ni encuentra en la retórica la expresión de su "propia dignidad" (77). La metafórica de la luz, aquella más próxima a lograr la articulación lingüística de la "historia en un sentido fundamental" no opera en un tiempo, el nuestro, que ha decidido asordinar los oídos ante la sospecha, del todo válida, de que aquello que es "escuchado" carga necesariamente consigo la autoridad de la palabra y, con ella, una carga de la tradición que, en última instancia solo puede transmitirse culturalmente, mas no darse a conocer teóricamente.

Si la historia de la metáfora de la luz nos lleva a estas conclusiones, la recuperación de las *Divinae Institutiones* de Lactancio nos ubica en una época entre dos épocas. Los filósofos con los que este maestro de la retórica debe hacerse lugar son los estoicos y escépticos

que habían consumado la metafísica de la luz. Ante ellos, diremos, prepara el terreno para una nueva metaforización de la luz que será llevada a ejecución por Agustín de Hipona "como nunca antes y nunca después" de "una manera tan fina y rica a la vez" (1993: 42). La conciliación entre el arduo "esfuerzo" de los filósofos y la teología cristiana, entre la visión y la escucha, no tendrá par en la Modernidad. Bacon, que se ofrece como ejemplo de un autor entre dos épocas aquí y allá no tendrá la "generosidad" de un Lactancio y a las "instituciones divinas" le seguirá el método que interroga la naturaleza "haciendo todo el daño posible" de la ciencia moderna (2018b: 57).

Es en la retórica de quien nunca fue "elocuente" (2018b: 77) que Blumenberg ofrece como evidencia de lo que la historia de la historia de la metáfora de la luz tiene para ofrecer. Es en "los *testimonia divina* (…) asumiendo el mismo papel que en Descartes desempeñará el 'método'" (2018b: 73, n. 64) como Blumenberg analiza los alcances de aquella metáfora particularmente dispuesta a expresar la historia.

II. C. DE LA METÁFORA AL MITO

La metaforología blumenberguiana, decíamos, se mueve entre dos destinos al mismo tiempo: o la preparación para el marco conceptual o "sus conexiones hacia atrás con el mundo de la vida". Mas aquella metáfora que se nos aparecía como particularmente relevante cuando buscábamos indagar en la capacidad indicial de las metáforas, la metáfora de la luz, encuentra su destino en la Ilustración que la disuelve o en una teoría de la inconceptualidad que complejiza el abordaje del mundo de la vida más allá de lo que la misma luz puede "alumbrar".

Tal vez la Modernidad, en tanto época en que la verdad ya no tiene lugar, lo que al comienzo de este breve ensayo intentamos denominar como "pretensión de verdad" debía tomar una nueva figura que, autonomizada de su imperativo indicial, pudiera hacerse lugar en un mundo obturado por el imperio del método y la técnica.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1985). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Biset, Emmanuel (2019). "Sobre los modos del pensamiento político. A propósito de *Una arqueología de lo político* de Elías J. Palti" en *Anacronismo e irrupción*, *Vol. 9, N. 16*.

Blumenberg, Hans (2018a). *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. Madrid.

Blumenberg, Hans (2018b). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, Hans (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (1993). “Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation” en *Modernity and the Hegemony of vision.* David Michael Levin. California: University of California Press.

Guilhaumou, Jacques. y Monnier, Raymonde (2003). *Des notions-concepts en révolution autor de la liberté a la fin du 18e siècle*. Paris: Societé des Etudes Robierpierristes.

Koselleck, Reinhart (2012). “Historia social e historia de los conceptos” en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.

Koselleck, Reinhart (2009). “Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana” en *Anthropos*. *Huellas del conocimiento, N. 223*.

Koselleck, Reinhart (2004). *Historia/Historia*. Madrid: Trotta.

Koselleck, Reinhart (2001). “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales” en *Los estratos del tiempo: estudios sobre historia*. Barcelona: Paidós.

Koselleck, Reinhart (1997). “Histórica y hermenéutica” en *Historia y hermenéutica*. Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. Barcelona: Paidós.

Koselleck, Reinhart (1993a). “Historia conceptual e historia social” en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Koselleck, Reinhart (1993b). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lesgart, Cecilia (2005). “La dimensión histórica de los conceptos políticos. Un desafío para la práctica de la Teoría Política” en *Reflexiones sobre la teoría política del siglo XX*. Julio Pinto y Juan Carlos Corbetta (comps.). Buenos Aires: Prometeo.

Marx, Carl (2014). “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Palti, Elías José (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Palti, Elías José (2011). “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje” en *Lenguaje, tiempo y Modernidad. Ensayos de historia conceptual*. Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (Coords.). Santiago de Chile: Globo Editories.

Pérez de Tudela Velasco, Jorge (2018). “Estudio introductorio” en *Paradigmas para una metaforología*. Hans Blumenberg. Madrid: Trotta.

Richter, Melvin (1986). “Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory” en *Political Theory, Vol. 14, N. 4*.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Pedro García-Durán[1]

UN BALANCE DE LA HISTORIA DE LA TEORÍA. METÁFORA, MUNDO DE LA VIDA Y TEORÍA DE LA INCONCEPTUALIDAD EN HANS BLUMENBERG

INTRODUCCIÓN

En estas líneas reflexionaremos sobre las bases teóricas de la metaforología y, en especial, sobre su inclusión en una teoría de la inconceptualidad durante la década de los 70. Se hará hincapié en cómo esta transformación no es sino un paso más en el intento de aprehender las condiciones que hacen posible y sostienen la historicidad de la teoría; una intención que, a mi entender, vertebra el pensamiento de Hans Blumenberg. Lo decisivo de este decurso y del sentido general de una teoría de la inconceptualidad consistirá en buscar los fundamentos extradiscursivos de la construcción de la teoría, los cuales serían la base y motor de su creación y de su cambio a lo largo del tiempo. Así, para el filósofo de Lübeck, la metáfora surge de la experiencia primaria de la realidad para la cual recoge el exitoso concepto husserliano de "mundo de la vida". En este sentido, la metaforología tendría un "referente" externo que le daría validez y delimitaría el terreno de acción que el discurso puede abarcar. Aquí yace la "lógica de la fantasía" (Blumenberg 2003a: 42), el particular "realismo" de las metáforas que es la condición *sine qua non* de su historicidad. Por así decirlo, el

1 Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación "Historia conceptual y crítica de la Modernidad" (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

estudio blumenberguiano de la figura retórica muestra cómo y por qué ésta logra devenir una "institución" histórica capaz de transmitir significado y de abrir y delimitar horizontes teóricos.

Esta reflexión resulta, pues, imprescindible para comprender el sentido de la metaforología dentro de una obra caleidoscópica como la del autor que nos ocupa. Una producción que, pese a su diversidad, responde a una hipótesis de trabajo y a una intención concreta que se recoge bajo el rótulo de "fenomenología de la historia". Por ello, un estudio de las bases teóricas de la metaforología implica seguir a Blumenberg en su intento de "pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y *logos*" (Blumenberg 2003a: 45). A través de esta interpretación, se mostrarán también la dimensión de la filiación fenomenológica de Blumenberg y cómo ésta cuadra con las investigaciones históricas y antropológicas que se entrelazan en su producción. Por último, este planteamiento sitúa sus posiciones filosóficas en su contexto de discusión, es decir, nos indica los autores y corrientes con los que dialoga e, incluso, algunos con los que podría hacerlo aún hoy. Esto se apreciará en su distancia de lo que él llamara "crítica cultural", pero también en la forma en que, al enfatizar el origen extradiscursivo de la figura, la metaforología se diferencia de otros "paradigmas" dominantes en la influyente teoría de la metáfora contemporánea, los cuales, como en el caso de los autores influidos por el estructuralismo[2], la abordan desde un prisma exclusivamente intradiscursivo. Este problema no se tematiza por explícito en la obra de Blumenberg y tampoco será abordado aquí de forma directa, pero es una corriente subterránea que no debe perderse de vista, en tanto solo apelando a una elaboración de lo otro mediante el lenguaje se puede tomar la metáfora como hilo conductor de la reconstrucción historiográfica. Así, la perspectiva blumenberguiana sobre la metáfora señalará una alternativa a las carencias históricas de otros enfoques que siguen gozando de actualidad[3].

Para esta reconstrucción, el escrito se dividirá en tres partes. La primera tratará de situar la metaforología en el interior de la filosofía blumenberguiana y de comprender su decurso, explicitando los motivos y las consecuencias de su asimilación a una teoría de la inconceptualidad. La segunda parte explicará cómo la metáfora elabora

2 Me hago eco aquí de la tipología presentada por Anselm Haverkamp en su antología de textos sobre teoría de la metáfora (Véase Haverkamp, 1996).

3 En un sentido similar al que indican estas palabras, presenté recientemente una interpretación de las "teorías de la metáfora" de Blumenberg y Ernesto Laclau en el Congreso "Metáforas espacio-temporales para la historia" que será publicado en breve por la editorial Pre-Textos (Véase García-Durán, 2019)

un referente extralingüístico que no se explicará del todo en la obra del filósofo de Lübeck hasta la aparición de la antedicha teoría de la inconceptualidad y a la aplicación del concepto de mundo de la vida. Este apartado nos llevará a esbozar las condiciones antropológicas de la creación de significatividad que son el fundamento último de esta teoría de la metáfora. Para concluir, se mostrará la manera en que estas consideraciones teóricas funcionan en la praxis historiográfica de la metaforología. Para ello, señalaremos la forma en que Blumenberg la hace valer en su obra tardía para alcanzar un diagnóstico sobre el desencanto al que habría conducido la historia de la teoría. Esto nos permitirá apuntar, en última instancia, la función central que dará a la historia y a la praxis del historiador dentro del pensamiento blumenberguiano.

EL DECURSO DE LA METAFOROLOGÍA DE HANS BLUMENBERG

Como se señala de los *Paradigmas...*, la metaforología de Hans Blumenberg aparece a finales de la década de los cincuenta como una herramienta auxiliar para la floreciente Historia Conceptual alemana[4]. No obstante, y pese a la fecundidad de su propuesta, Blumenberg nunca tuvo un interés teórico especial en la *Begriffsgeschichte*, acercándose a ella solo de forma tangencial en su obra. Si el hanseático se involucró en su esfera institucional fue, sobre todo, por el influjo de Erich Rothacker[5]. De hecho, la metaforología surge, como le dirá a este último en una carta, de su intento truncado de desarrollar una "historia espiritual de la técnica"[6], como su "hallazgo metodológico más propio" dirigido a estudiar la función de "la admisión de las metáforas en el terreno de expresión terminológico" (citado en Kranz, 2013: 234).

La "historia espiritual de la técnica" es el antecedente de una fenomenología de la historia que puede identificarse como la hipótesis de trabajo que marcará el pensamiento de Hans Blumenberg[7] y cuyo

---

4 Véase Blumenberg, 2003a: 47.

5 Como señala Margarita Kranz: "la aportación de Blumenberg a la historia conceptual en la Academia se funda en su lealtad a Erich Rothacker" (2011: 165). Respecto a la historia de la disciplina y la relación de Blumenberg con la misma son muy interesantes los trabajos de esta autora en el *Archiv für Begriffsgeschichte*: Véanse Kranz, 2011 y 2013.

6 Historia espiritual de la técnica (*Geistesgeschichte der Technik*) fue un proyecto truncado que esbozaría tras su habilitación. No debe confundirse con el volumen publicado bajo la traducción incorrecta de *Historia del espíritu de la técnica* que recoge escritos metodológicos acerca de la misma.

7 La forma en que la fenomenología de la historia determina el pensamiento de Blumenberg es el hilo conductor de mi tesis doctoral y de la monografía resultante

objeto de estudio, según afirma ya en 1963 en un debate que tuvo lugar durante el primer congreso del grupo de investigación *Poética y Hermenéutica*, "son aquellas respectivas realidades fundamentales que, en el lenguaje de Husserl, podrían ser definidas como mundos de la vida y la forma en que, sobre su huidiza formación estructural, se erige y se prepara el concepto de realidad" (citado en Jauss, 1969: 226). La fenomenología de la historia era una respuesta al desafío que se planteaba en su tesis doctoral y, sobre todo, en su trabajo de habilitación. En ellos se veía como el historicismo había destronado a la fenomenología como último intento de hacer de la filosofía una ciencia estricta, de convertirla en una ciencia descriptiva de las esencias. La idea de una reducción transcendental que permitiera al filósofo despojarse de la cotidianidad y la facticidad para alcanzar un acceso puro a los *eidos* que conformaban el fenómeno había sido bloqueada al mostrarse la inevitable dependencia mundana de las estructuras cognoscitivas de la conciencia. Blumenberg asume este estado de cosas, pero no renuncia con ello a la tradición teórica de Occidente como hiciese Heidegger[8]. De hecho, ya en su tesis doctoral, radicaliza el historicismo que se le presumía a la obra temprana de éste, mostrando como, en el fondo, en *Ser y tiempo* ya se evidenciaba "la tendencia hacia una normativización absoluta de la comprensión del ser" (Blumenberg, 1947: 6). Un substancialismo histórico implícito, que sería evidente a partir del desarrollo de la *Seinsgeschichte* tras la II Guerra Mundial. Así, el hanseático, lejos de considerar la historia de la metafísica como la "historia de un error"[9] desarrollado sobre el olvido del ser, tratará de comprender la legitimidad de cada construcción histórica remitiéndola a su trasfondo en el mundo de la vida. Es en una interpretación de este tipo "donde la historia puede tener algo así como una esencia, que permita comprender su estructura independientemente de la contingencia de sus hechos aun cuando sólo pueda hacerlo a través de ellos" (Blumenberg, 2018: 13).

De estas preocupaciones emergerá la fenomenología de la historia como un intento de aprehender el *eidos* de la historia, es decir, su

(Véase García-Durán, 2017). Para una presentación más concisa de la naturaleza de este proyecto puede consultarse García-Durán, 2015.

8 En el discurso de recepción del premio Kuno Fischer de prosa científica, Blumenberg llega a afirmar su orgulloso historicismo: "siempre consideré como una condecoración el reproche de 'historicismo' que se me ha hecho" (Blumenberg, 1999a: 172). No obstante, como veremos a lo largo de estas páginas, esto no implicará abandonar el intento de comprender filosóficamente la historia.

9 "Cada época de la historia del mundo es una época del errar" (Heidegger, 1995: 301).

razón de ser. Algo que exige eliminar toda clase de substancias independientes de la historicidad concreta del ser humano, como el ser de Heidegger, pero también renunciar a la prístina transparencia de la conciencia pura del fenomenólogo. La fenomenología de la historia quiere ser todavía una descripción fenomenológica, entendida como una aprehensión de las condiciones de posibilidad del fenómeno y sus modos de integración en el mismo, pero lo hace a través de lo fáctico, mediante la reconstrucción del devenir histórico concreto. Precisamente aquello que Husserl vetaba. En este sentido, una fenomenología de la historia consistiría en la reconstrucción lo más completa posible del discurrir de la historia y de sus relaciones con el mundo de la vida del que emerge. Un proyecto ingente que, a su vez, exige métodos de estudio particulares, en tanto el entrelazamiento de las comprensiones históricas y de sus respectivos mundos de la vida es una relación distorsionada, indirecta, construida. Esto era lo que la filosofía de autores como Nietzsche o Freud había mostrado y era la razón por la que la fenomenología no había sido capaz de superar el historicismo, al perder de vista que lo que devenía no era solo el mundo fáctico del ser humano, sino su propio acceso al mismo y su elaboración teórica.

En el contexto de esta hipótesis de trabajo debe entenderse el nacimiento de la metaforología y su devenir dentro de la producción de Hans Blumenberg. Ya en 1960 se partía de la base de que las metáforas "tienen historia en un sentido mucho más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones" (Blumenberg 2003a: 47). La metáfora, servía allí como un elemento plástico cargado de significatividad que complementaba el lenguaje conceptual, demasiado estanco y monolítico por su tendencia intrínseca a la univocidad. En aquella propuesta, la metáfora se subordinaba al concepto ya que operaba bien como su predecesora, bien como un elemento capaz de dar cierto contenido a aquellos conceptos abstractos en grado sumo como, por ejemplo, el de verdad. En este sentido, se puede afirmar que Blumenberg quería mostrar "lo metafórico de los conceptos"[10] y, con ello, tratar de profundizar en el

10 La expresión parafrasea el prólogo de Reinhart Koselleck al último volumen de los *Geschichtliche Grundbegriffe* (Véase Koselleck 1992: VII). A mi entender, fue el célebre historiador quien mejor entendió la intención de la primera metaforología, siempre ligada a la construcción del lenguaje teórico conceptual. La metaforología de los *Paradigmas* no pretende señalar algo así como una alternativa al concepto que deba ser recogida en sus propios diccionarios, sino servir como medio de compren-

dinamismo histórico del lenguaje teórico. Sin embargo, su atención quedaba fijada en lo conceptual, en la construcción teórica acabada que, aunque arraigaba en el mundo de la vida, no se remitía de forma directa a él y, por consiguiente, no alcanzaba el verdadero problema que ocupaba a la fenomenología de la historia.

No obstante, el descubrimiento más decisivo de los *Paradigmas*... apuntaba ya hacia la inconceptualidad. La necesidad de un complemento metafórico para los conceptos más abstractos supone la aparición de "metáforas absolutas", las cuales no podían conducirse a la univocidad terminológica. Esta clase de metáforas eran inevitables en el lenguaje teórico y, por lo tanto, indicaban un espacio de ambigüedad, una dimensión de contenidos que no podía alcanzar la estabilidad de la conceptualidad definible. La necesidad de esta traslación se fundamentaba entonces en el concepto de símbolo de Kant, descrito en el parágrafo 59 de la *Crítica del Juicio*. Según aquel pasaje, el proceder simbólico consiste en "el transporte de la reflexión sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición" (Kant, 1997: 319). En definitiva, la cuestión central que sustentaría la metaforología era la necesidad de completar mediante intuiciones prestadas las ideas de la razón pura. De esta forma, podían orientar la praxis, aunque a cambio de introducir una fuerte dosis de incertidumbre en el discurso. Se trataba de un espacio refractario al concepto, pero necesario para la construcción de la teoría y del mundo humano en general.

Esta perspectiva no satisfacía del todo las exigencias de un análisis de las condiciones de posibilidad de la historia y de las necesidades a las cuales responde. Para ello hay que dirigirse al mundo de la vida, una instancia que, por su naturaleza preteórica, no es accesible de modo directo. Así, habrá de preguntarse por la dotación con la que el ser humano se enfrenta a la existencia antes de cualquier posible construcción cultural, antes del inicio de la misma historia. Esto es lo que da pie al llamado "giro antropológico" que se opera en la filosofía del hanseático en la década de los 70[11]. Un cambio que supone una profundización en el camino precedente hacia las condiciones de posibilidad de la historicidad, un paso más allá en el cual se verá implicada la metaforología y que, en gran medida, explica la aparición de la teoría de la inconceptualidad.

Blumenberg no da continuidad a su propuesta de 1960 hasta once años después. En 1971 aparecen dos artículos que ya señalan el giro

sión de la forma de construcción del lenguaje conceptual.

11 Véase Müller, 2005: 18 y ss.

que se operaba en el interior de la metaforología y que concluirá al final de esa década. El primero de ellos, *Beobachtungen an Metaphern*, aparece en el *Archiv für Begriffsgeschichte* con motivo de la publicación del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Joachim Ritter. El artículo comienza con una crítica a este diccionario, no por la exclusión de las metáforas, sino por no haber tenido en cuenta la forma en que su metodología "conducía a una estructura genética de la construcción de conceptos" (Blumenberg, 1971: 163), determinando la esfera conceptual, aunque apuntando también "en la dirección opuesta, reconduciendo el instrumental constructivo a su constitución en el mundo de la vida" (1971: 164). Podría tomarse este escrito como una despedida de la Historia Conceptual, ya que, además de apuntar la nueva "dirección de la mirada" (Blumenberg, 1995: 98) hacia el mundo de la vida, el grueso del artículo lo componen una nueva serie de paradigmas que declinan distintas metáforas desligadas del concepto[12].

El segundo artículo, "Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica", apareció por primera vez en italiano en la revista *Il Verri*, aunque será recogido en la antología *Las realidades en que vivimos*, siendo uno de los textos más comentados por la recepción de Blumenberg. En él, la metáfora no aparece como un mero transporte de intuiciones en la línea marcada por Kant, sino como la respuesta a una necesidad antropológica:

> La carencia humana de disposiciones específicas necesarias para un comportamiento reactivo frente a la realidad, en definitiva, su pobreza instintiva, representa el punto de partida para la cuestión antropológica central, a saber, cómo ese ser, pese a su falta de disposición biológica, es capaz de existir. La respuesta se puede resumir en la siguiente fórmula: no entablando relaciones inme-

---

12 En *Beobachtungen* se glosan varias metáforas sobre las cuales Blumenberg continuará trabajando en los años posteriores. Entre ellas aparecen las metáforas náuticas, las fuentes, los icebergs, la misma palabra "paradigma", el teórico como perpetrador o malhechor (*Theoretiker als Täter*) o la masa crítica. De éstas, tan solo se publicaron en vida del autor trabajos sobre la metáfora del naufragio y la del "teórico como perpetrador" que cristalizará en un capítulo homónimo en *La génesis del mundo copernicano* (Véase Blumenberg, 1975: 310-340). Sin embargo, recientemente se ha publicado un volumen que recoge los amplios fragmentos que Blumenberg escribiese sobre la metafórica de las fuentes y los icebergs que ya se apuntaban en ese artículo, junto a ellas se han publicado textos sobre las corrientes. Blumenberg había ideado un conjunto de libros para la editorial Suhrkamp, a los cuáles pertenecerían estos pasajes, en los que se estudiaría una metáfora. Su propuesta de publicar una obra al año, sin embargo, quedó cortada tras la publicación de *Naufragio con espectador* y *La legibilidad del mundo* (al respecto puede consultarse el epílogo de los editores en Blumenberg, 2012: 283 y ss.).

> diatas con esa realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, "metafórica". (Blumenberg, 1999b: 125).

Así pues, la metáfora se convierte en una necesidad de un ser carencial desprovisto de una programación instintiva de respuestas automáticas y, por ello, incapaz de establecer relaciones directas con la realidad. Lo metafórico es el acceso del ser humano a lo exterior, en tanto requiere de la mediación de construcciones teóricas que conformen y delimiten su realidad.

La sustitución de la atención a la construcción conceptual por una mirada directa al mundo de la vida y la antropologización de la metáfora son los hilos que nos permiten comprender la emergencia de la teoría de la inconceptuabilidad, que también engloba mitos, anécdotas y otras clases de "figuras de la significatividad" (Heidenreich, 2005: 48) que revelan el modo de habérselas con el mundo del ser humano. Así, la metáfora se muestra como un elemento privilegiado para revaluar las relaciones entre fantasía y *logos* ya que su operatividad dentro del discurso teórico depende de la estructura antropológica del ser carencial. Funciona como "la racionalización de la carencia" (Blumenberg, 1995: 111) que permite cumplimentar las necesidades de una razón que "no cumple todo lo que promete" (Blumenberg, 2007: 11). La razón se relaciona con la totalidad, como mostraban las ideas kantianas, pero, para ello, requiere proceder de un modo que excede las capacidades de lo determinable mediante el concepto.

EL MUNDO DE LA VIDA COMO "REFERENTE" DE LA METÁFORA

Esta racionalidad de la metáfora explica su necesidad, pero no los motivos por los que deviene una institución histórica. Para comprender la lógica fáctica de la historia es necesario explicar por qué se seleccionaron unas metáforas y no otras, por qué se produjeron sus variaciones, cómo obtuvieron la significatividad que hizo posible su uso. Como he señalado, ya en *Paradigmas...*, una década antes del llamado "giro antropológico", se aludía a la capacidad de la metáfora de articular una suerte de lógica, es decir, de acotar un espacio en el que, a pesar de no cumplimentar las exigencias de univocidad del concepto, no vale todo. No obstante, en aquella obra, la capacidad de generar significado parecía depender de la intuición directa de lo real. El ejemplo de la luz y la verdad apunta en esta dirección. Una perspectiva también señalada por la fundamentación de la función del tropo en la estructura kantiana de la razón. Si bien no hay una justificación explícita, la validez de la metáfora parece depender de su capacidad

de transferir predicados de una realidad aprehensible de forma directa a otra. Si los conceptos requerían intuiciones que los llenasen, la metáfora sería el sucedáneo al que apelaría la terminología de la teoría cuando no pudiera proceder de forma directa. La metáfora, por lo tanto, parece adquirir su validez en un mundo de intuiciones que sería discernible de su posterior estructuración semántica. Esta distinción parece obvia en el debate posterior a la presentación de las *Tesis para una metaforología,* el antecedente de los *Paradigmas*... que presentara en 1958 en la primera Comisión para el estudio de la Historia Conceptual del *Deutsches Forschungsgemeinschaft*[13]. Allí, ante las preguntas de Hermann Schmitz y Ludger Oeing-Hahnhoff, Blumenberg se muestra tajante al respecto:

> *Schmitz*: Si la pregunta puede formularse conceptualmente entonces debe ser respondida de ese modo.
> *Blumenberg*: La metáfora no quiere dar ella la respuesta, sino una imagen. Si no se emplea la metáfora de la luz se puede emplear otra. El discurso sobre "la participación del hombre en la verdad" es una metáfora cuantitativa.
> *Schmitz*: Eso se puede decir conceptualmente con Bolzano: El conjunto de todas las oraciones incluye un subconjunto de frases decisivas que pueden ser demostradas.
> *Blumenberg*: La metáfora no es siempre necesariamente visual, también puede ser aritmética.
> *Oeing-Hahnhoff*: Entonces todo es metáfora.
> *Blumenberg*: El entorno visible no es una metáfora, el "ser humano" no es una metáfora, "el croar de las ranas" no es una metáfora (Citado en Kranz, 2011: 191).

La metáfora aparece aquí como algo distinto del "entorno visible" y señala, a su vez, su dependencia de las formas de intuición kantianas. Puede ser aritmética o, como muestra el caso de la esfera estudiado en *Paradigmas*...[14], también geométrica, puede sustentarse en las intuiciones externas, pero también de las intuiciones puras del entendimiento que permitían la síntesis de los conceptos matemáticos. Así, podríamos entender qué quiere decir Blumenberg cuando señala que "en la formación de la vida histórica el realismo de las metáforas es un factor de primer orden" (Blumenberg 2003a: 212).

---

13 En el primero de los artículos antes mencionados de Kranz aparece íntegro el texto de estas *Thesen*, así como una profusa recopilación de documentos de aquellas sesiones de la DFG (2011: 185- 226).

14 Véase Blumenberg, 2003: 227-257.

No obstante, esta explicación resulta simplista y no permite comprender algunas de las metáforas que ya se explicaban en aquella obra. La cita precedente alude a un caso que a duras penas puede cuadrar con este referencialismo ingenuo. En su contexto original, el pasaje se refiere al proceso de metaforización de la cosmología copernicana y, en particular, al fracaso del intento de "estelarizar la Tierra" en el nuevo modelo astronómico, de forma que se esquivase el trauma que suponía la descentralización de la posición del ser humano en el cosmos. El fracaso de esta idea, que por lo demás cuadraba con lo negativo de la posición central en el modelo aristotélico del cosmos, se debe a que esta metáfora "no remite a la excentricidad obvia de la metáfora" (Blumenberg, 2003a: 212), apela a unas valoraciones externas acerca de las posiciones que no se traducen en el esquema visual del nuevo sistema planetario. Sin embargo, el éxito de éste como metáfora de la situación humana y su interpretación como una "humillación" muestran que la metáfora traslada una carga de expectativas y valoraciones que no pueden hallarse en una intuición directa, sino que "surge de un subsuelo de impulsos que adoptan forma de imágenes, y que obtienen no sólo su orientación, sino también su fuerza, de representaciones metafóricas" (Blumenberg 2003a: 220). Este aspecto no se explica de forma suficiente en la primera metaforología, pero será un tema central de la teoría de la inconceptualidad. Solo en ella se aborda el problema de saber cómo se produce esta carga de significado que habilita la metáfora como herramienta de construcción del discurso.

Como puede colegirse, el lugar donde esto sucede no es otro que el mundo de la vida. Éste funciona como "sostén motivacional de toda teoría" (Blumenberg 1995: 98). Las "metáforas-guía" de la teoría, aquellas en que se inscriben grandes preocupaciones como la de la experiencia del mundo, la existencia humana o la relación del ser humano con la verdad, emergen de esa esfera pre-teórica y traducen sus anhelos y preocupaciones. Por ello, son puestas a prueba en él, tienen un retorno que permite calibrar su sentido y su validez. Así, pueden ser reemplazadas o reocupadas, variar su sentido en función de los cambios en el inestable sustrato pre-teórico del que proceden. Por ejemplo, el libro de la naturaleza entendido como metáfora del mundo como totalidad, que será el tema de *La legibilidad del mundo,* sirve como herramienta de reconstrucción del cambio histórico, porque "es también una orientación para la demanda de retorno del estatus fáctico de la actitud teórica frente a las donaciones de sentido del mundo que están en su base" (Blumenberg 1995: 102). Lo que, en última instancia, permite calibrar la metáfora son las necesidades profundas que originan un horizonte de significatividad concreto así como los motivos de su fracaso por la decepción de las expectativas

puestas en él, es decir, las condiciones concretas de la metacinética de la historia.

Podríamos decir que Blumenberg encuentra en la noción husserliana de mundo de la vida una fundamentación más completa que el anclaje kantiano en la intuición. Por una parte, en ese estrato preconsciente de la experiencia, los objetos se mostraban interrelacionados en una red de sobreentendidos que permitía construir significados complejos, sobrecargados de elementos emocionales y expectativas. A su vez, su retorno al mundo de la vida, permitía revaluarlas y variarlas según los resultados de su aplicación que también modificaban la composición de esa experiencia primaria. Por último, el mundo de la vida no es una instancia solipsista, no es el cúmulo de deseos y pulsiones del particular, sino un espacio de intersubjetividad en el que el ser humano se conforma en relación con los otros. En definitiva, se trata de una realidad cambiante, influida por lo discursivo, pero que opera como una experiencia inmediata previa a cualquier forma de objetivación lingüística; un tejido compartido de "creencias", en el sentido orteguiano, y disposiciones de ánimo cuya "realidad" habría servido como criterio de selección y éxito de las construcciones teóricas y, entre ellas, de las metáforas que habían logrado institucionalizarse en la tradición.

Así, la tarea de la metaforología consiste en hacer inteligible el mundo de la vida subyacente al cambio histórico analizando la construcción semántica de metáforas desde la experiencia cotidiana. Las obras metaforológicas cifran su éxito en la capacidad descriptiva de hacer vívido ese trasfondo variable. No obstante, la función central de la metáfora en la construcción de la teoría y su vínculo con el mundo de la vida exigen una fundamentación teórica. Como siempre hizo, Blumenberg se plantea la pregunta acerca del por qué desde una perspectiva genética, algo que, en este nivel, exige atender a las condiciones de posibilidad del mundo de la vida y de la construcción teoría que se sustenta sobre él. Esta pregunta ya no puede responderse en la historia, es, en realidad, una pregunta sobre su origen y el del ser humano. En última instancia, los componentes que hacían posible la teoría debían encontrarse en la estructura biológica de su artífice. Con ella se habría enfrentado en primer lugar a la necesidad de comenzar a construir cultura. Este problema explica el susodicho "giro antropológico" y se refleja en sus escenarios antropogenéticos y en publicaciones póstumas como *Descripción del ser humano* o *Teoría de la inconceptualidad*[15].

15 Las narraciones antropogenéticas son la primera muestra evidente del giro antropológico ya que inauguran libros como *Trabajo sobre el mito* o *Salidas de Caverna*. Sin embargo, la mayoría de las aportaciones decisivas de su antropología aparecen

Este fundamento se puede hallar en la "visibilidad", categoría central de la antropología blumenberguiana en la que sitúa el rasgo diferencial del ser humano. La antropogénesis coincidiría con el paso del ser carencial de la selva a la sabana. Ante él, emergería un horizonte abierto y caótico en el cual podían surgir estímulos nuevos e imprevisibles. Un escenario de "absolutismo de la realidad" que cabría determinar para lograr control. Esto comienza a hacerse mediante el acto de dar nombres a lo real ya que "cubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible" (Blumenberg, 2003b: 50). Así, la primera función de la conciencia sería la previsión y su primera herramienta podría ser el concepto, en tanto permite operar con entidades tangibles en su ausencia y, por lo tanto, trazar planes y desarrollar estrategias. Este sería "el primer triunfo del concepto" (Blumenberg, 2007: 14), pero la expansión de la visión conlleva el aumento de la visibilidad propia y de las posibles amenazas que pueden detectar al ser humano. Esto hace que la atención recaiga sobre uno mismo, lo cual supone el primer paso de la autoconciencia, pero también de la intersubjetividad como reconocimiento de semejantes[16]. Así comenzaría la conciencia y se conformaría la estructura preliminar del mundo de la vida. No obstante, con el despertar de la racionalidad, emergen necesidades que exceden la autoconservación y se van haciendo más relevantes a medida que se supera la supremacía muda e imprevisible de lo otro. Según Blumenberg, la metáfora aparece de forma tardía, como un "lujo" del lenguaje, pero permite conformar una experiencia fiable, una serie de coordenadas existenciales que permiten al ser humano vivir su vida[17]. Si el mito es el primer paso de la racionalidad, al tratar de tejer redes de historias con los nombres que alejen el miedo a una naturaleza desconocida dividiendo su poder, la metáfora es aquella herramienta de la teoría que permite articular horizontes, dar sentido a la totalidad en la que se insertan las realidades particulares. Un problema que siempre ocupa a la razón.

Así pues, el mundo de la vida se conformaría a través de la capacidad del ser humano de ver y ser visto a distancia como la necesidad

---

de forma póstuma. Así, el ingente *Descripción del ser humano* que recoge su antropología fenomenológica aparece en 2006, siendo su base apuntes para cursos universitarios en Münster en la segunda mitad de los setenta. *Theorie der Unbegrifflichkeit*, por su parte, está compuesta por notas para lecciones del curso de 1975 y sería publicado en 2007.

16 "Para la autoconservación sin duda es relevante que en la visibilidad yo tenga la chance (…) de ser reconocido y aceptado como un ser con un comportamiento sensato e intencional, es decir, como una magnitud calculable" (Blumenberg, 2011: 639).

17 Véase Blumenberg, 2007: 61-77.

de una cotidianeidad en la que sentirse protegido de amenazas imprevisibles. En este sentido, el hombre se serviría de conceptos, mitos y metáforas para construir esa carcasa cultural. La metáfora, en particular, se haría necesaria como elemento del discurso desde el momento en que el horizonte se ha determinado mediante nombres, cuando las realidades de la existencia inmediatas son domeñadas gracias a la capacidad de pensar sobre ellas sin tenerlas presentes. Tras esa operación, genéticamente dependiente de la visibilidad, podría "jugar" con los nombres de forma que le permitieran desplegar las capacidades de la racionalidad para construir esas "cavernas" protectoras siempre tentativas y provisionales. En última instancia, esto haría de ella un elemento central del discurso teórico mediante el cual podría comprenderse su devenir.

¿QUÉ QUERÍAMOS SABER?

Hasta aquí hemos podido comprender el sentido de la metáfora como vía de acceso a la historicidad del mundo de la vida y su dependencia de instancias prediscursivas ancladas en la experiencia primaria. Sin embargo, queda por aclarar qué clase de aprendizaje puede extraerse de la metaforología. Solo comprendiendo su aplicación podemos calibrar su valor como método de investigación historiográfica. Por supuesto, una comprensión completa de la fuerza semántica de una metáfora y de su decurso particular solo puede alcanzarse mediante la lectura de cada obra metaforológica. No obstante, la metaforología, en especial en su segunda etapa, tiene una pregunta rectora cercana a la pregunta por el origen de la historia a la que aludíamos: "¿Qué queríamos saber?". Con ella se busca comprender las razones del malestar en la cultura de las sociedades avanzadas. Ya en *Beobachtungen am Metaphern* se planteaba el catálogo de metáforas presentado como un "aviso acerca de la necesidad de una metaforología de la crítica cultural en donde se encuentra, si no su propia jerga, al menos su propio trasfondo imaginativo" (Blumenberg, 1971: 214). Blumenberg se dirige aquí contra uno de sus enemigos clásicos, la crítica cultural, una expresión en la que podrían englobarse todos aquellos que, desde Rousseau a Adorno, Heidegger y sus epígonos, han cuestionado la cultura humana y la han denunciado como una desviación. Blumenberg acusa a esta visión de adolecer de un claro substancialismo histórico que les permite determinar la vía correcta abandonada por la historia. Algo que ha impedido cuestionarse por aquellas expectativas que han sido defraudadas. Ésta es la clase de preguntas a las que puede responder una teoría de la inconceptualidad ya que atañen al mundo de la vida.

La respuesta a esta pregunta puede colegirse de las necesidades antropológicas antedichas. El saber comienza por la necesidad de con-

trolar ese absolutismo de la realidad, por hacer previsible y dominar lo otro. No obstante, la insatisfacción de la crítica cultural aparece cuando esta desconexión es más patente que nunca. Esto se debe a que proviene de la segunda función "lujosa" que nace con la razón, la de integrar la experiencia en una totalidad coherente. Para Blumenberg, ningún modelo teórico ha sido más exitoso a la hora de garantizar el acceso al objeto que la ciencia experimental contemporánea, asimismo, el desarrollo técnico ha permitido una mejora sin precedentes en las condiciones vitales del ser humano[18]. Esta situación puede implicar amenazas, pero no origina la clase de malestar existencial que denuncia la crítica cultural. Para Blumenberg, el problema sería el mismo que ya señalase Husserl en *La crisis de las humanidades europeas y la fenomenología transcendental*, el alejamiento del conocimiento teórico de su base mundovital y, con ello, la desaparición de modelos racionales que permitan integrar esa totalidad. La ciencia moderna, basada en la renuncia a la pregunta por el sentido, se habría distanciado de la existencia inmediata del individuo por su especialización y su formalismo. En ese sentido, sus descubrimientos ya apenas importarían a nadie más allá de los especialistas en la materia. Así podemos entender el final de *La legibilidad del mundo*. En él se comenta el fin de la última encarnación de la metáfora del libro en la ciencia: el código genético. La especialización del conocimiento acababa por hacer imposible reconocer la praxis del científico en la imagen familiar del lector o el descodificador. Así, "lo que se ofrece como una referencia autorreflexiva al propio mundo vital, a la familiaridad de una experiencia típica, es ahora un andamiaje desmontado a sus espaldas, por el conocimiento científico, haciéndolo impracticable a la correalización de la sociedad contemporánea" (Blumenberg, 2000a: 413). Sin embargo, no debe culparse a la ciencia de ello. No se debe a una desviación, como lo había sido para Husserl, sino a la lógica de las necesidades de control y dominio de las que emerge. Aun así, su decurso amenazaba con sumirla en un estado de entropía causado por la "ruptura de la motivación original en el mundo de la vida" (Blumenberg, 1975: 61).

Las humanidades, que podrían parecer el espacio para esta reflexión sobre la totalidad, habrían seguido un camino similar. Su intento de asimilarse a la especialización de la ciencia natural las habría convertido en una suerte de nueva metateoría autorreferente que solo se ocupa de comentar obras del pasado. Al final de *La risa de la mucha-*

---

18 La historia espiritual de la técnica muestra ya el interés que tuvo el hanseático por comprender este fenómeno, siempre dentro de un prisma opuesto a las demonologías de la técnica que la convertían en un peligro. Sobre el concepto de técnica en Blumenberg, véase Müller 2015.

cha tracia, Blumenberg carga con ironía contra sus compañeros del grupo interdisciplinar de investigación *Poética y Hermenéutica*, identificándoles con lo risible de la figura del filósofo caído en el pozo que había sido tema de uno de sus congresos[19]:

> Interdisciplinariedad significa que la posición excéntrica recibe una nueva denominación: hay espectadores fuera de la escena que la consideran objeto de discusión. Discuten el comportamiento del filósofo y el comportamiento de la criada, calculan la altura de la caída que puede considerarse en las diferentes versiones de la historia, desde la de un pozo hasta la de una mera zanja. Y todo esto se hace desde una distancia que ni es filosófica ella misma, ni considera la filosofía como algo diferente de un género de la literatura. Se hace historia social de la literatura, se hace psicopatología de las figuras implicadas, sobre todo de aquella que mueve el interés constante de esta historia por conocerse a sí mismo, o reconocer algo distinto en ella*:* me irrita aquí y en otras partes el celo con que esta historia es contada precisamente por aquellas personas a las que propiamente debería afectar también la risa de la criada. Dejar que la risa a costa del primer filósofo vuelva a "resonar" siempre, confirmarse desde él en la legitimidad de la posición excéntrica, todo eso no puede llamarse de otro modo que un extraño masoquismo (Blumenberg, 2000b: 210).

Este parece ser el triste destino de una filosofía cuyo "final se anuncia precisamente por cómo quiere ver tratado su comienzo" (Blumenberg, 2000b: 212). Igual de entrópico pero, al parecer, más culpable que el de las ciencias naturales.

En definitiva, pese a su rechazo a la crítica cultural, Blumenberg señala los motivos de un desencanto que no niega. No obstante, el intento de comprenderlo desde sus premisas históricas específicas y en su devenir concreto, evita caer en la condena de la historia desde los criterios del presente. De este modo, el diagnóstico del malestar no es responsabilidad del legítimo anhelo humano de conocimiento, sino de un decurso que conlleva su separación del sustrato de la experiencia básica y el olvido de sus intenciones. El riesgo de la condena del pasado indica la necesidad y el valor del historiador, en tanto "la historia es para el poder puro y duro un talón de Aquiles" (Blumenberg, 2003b: 24), supone la mostración de la contingencia de todo presente para que no se fosilice en un dogma incólume impuesto mediante coacción. Así,

---

19 Me refiero a su séptimo congreso celebrado en 1974 y editado como libro por la editorial Fink con el título *Das Komische* dos años después bajo supervisión de Wolfgang Preisendanz y Rainer Warning.

el riesgo de la deshistorización se muestra como el dominio de la mitificación, de la manipulación de unas pasiones desprovistas de un contrapeso. Por ello, "es posible que de la historia no podamos aprender otra cosa que el hecho de que tenemos historia; pero esto ya obstaculiza que nos sometamos al mandato de los deseos" (2003b: 113).

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans (1947). *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Kiel: Inédita.

Blumenberg, Hans (1971). "Beobachtungen an Metaphern" en *Archiv für Begriffsgeschichte, N. 15*.

Blumenberg, Hans (1975). *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Fráncfort: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1995). *Naufragio con espectador.* Paradigma de una metáfora de la existencia. Madrid: Visor.

Blumenberg, Hans (1999a). "Recordando a Ernst Cassirer. Recepción en la Universidad de Heidelberg del Premio Kuno Fischer el año 1974" en *Las realidades en que vivimos*. Hans Blumenberg. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (1999b). "Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica". *Las realidades en que vivimos*. Hans Blumenberg. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2000a). *La legibilidad del mundo*. Madrid: Tecnos.

Blumenberg, Hans (2000b). *La risa de la muchacha tracia.* Una protohistoria de la teoría. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans (2003a). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, Hans (2003b). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Blumenberg, Hans (2007). *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Fráncfort: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2011). *Descripción del ser humano*. México/ Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2012). *Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern.* Fráncfort: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2018). *Phänomenologische Schriften*. Berlín: Suhrkamp.

García-Durán, Pedro (2015): "¿Un *eidos* de la historia? La tarea de una fenomenología de la historia en Hans Blumenberg" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

García-Durán, Pedro (2017): *El camino filosófico de Hans Blumenberg.* Valencia: Alfons el Magnànim.

García-Durán, Pedro (2021): "Metáfora y horizonte. Sobre el papel de la retórica en Hans Blumenberg y Ernesto Laclau". En *Metáforas espacio- temporales para la historia. Enfoques teóricos e historiográficos*. Javier Fernández Sebastián y Faustino Oncina Coves (eds.). Valencia: Pre- Textos

Haverkamp, Anselm (ed.) (1996). *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Heidegger, Martin (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

Heidenreich, Felix (2005). *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. Múnich: Fink.

Jauss, Hans- Robert (ed.) (1969). *Nachnahmung und Illusion*, Poetik und Hermeneutik I. Múnich: Fink.

Kant, Immanuel (1997). *Crítica del juicio*. Madrid: Austral.

Koselleck, Reinhart (1992). Prólogo al volumen 7 de los *Geschichtliche Gründbegriffe*. Stuttgart: Klett- Cotta,.

Kranz, Margarita (2011). "Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskomission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente" en *Archiv für Begriffsgeschichte, N. 53.*

Kranz, Margarita (2013). "Begriffsgeschichte institutionell. Die Komission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974)" en *Archiv für Begriffsgeschichte, N. 54.*

Müller, Ernst (2015). "El concepto de técnica de Blumenberg" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Müller, Oliver (2005). *Sorge um die Vernunft*. *Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie.* Paderborn: Mentis.

TERCERA SECCIÓN

INTERVENCIONES CONTEMPORÁNEAS

Ricardo Laleff Ilieff

BLUMENBERG Y LO REAL LACANIANO.

I

Por su apelación decisiva a la figura de Ernst Cassirer sabemos que para Hans Blumenberg el ser humano es un ser simbólico, un ser que crea mediaciones para lidiar con la realidad o, para hacerle honor a la terminología que utiliza en *Trabajo sobre el mito* [1979], para lidiar con el "absolutismo de la realidad".

A lo largo de casi toda su trayectoria, Blumenberg interroga precisamente la capacidad del ser humano de dominar al entorno y de sobreponerse al componente siempre extraño, inquietante y hasta peligroso que éste guarda. Pero a diferencia de los considerandos ensayados por Thomas Hobbes (2007) en su célebre *Leviatán* [1651], e incluso de las posiciones de Max Weber (1972) sobre el politeísmo de los valores, la realidad no le resulta necesariamente belicosa o conflictiva a este filósofo alemán. De allí que no piense en moderar o contener las pasiones, en circunscribir las convicciones a ciertos equilibrios éticos o en administrar la violencia estatal de un modo más efectivo; tampoco pretende zanjar el debate –cuyo derrotero se mide en siglos– sobre la naturaleza humana.

A Blumenberg le preocupa una carencia, un límite en la vida, que conduce directamente a una reflexión ontológica (Ros Velasco, 2016); reflexión que insinúa que no hay forma de experimentar la realidad sino a través de mediaciones simbólicas siempre precarias. Es por ello

que en sus propias disquisiciones se ocupa de resaltar esta dimensión de acecho[1]. Sin embargo, nada de ello hace que la humanidad no sea quien detente la autoría de la historia; de hecho, Blumenberg (2004b) la entiende como el devenir de esa "caverna" producida y reproducida en vista de lidiar con la inseguridad y con aquello que desborda las capacidades del ser humano[2].

Esto explica por qué, en su apropiación crítica del pensamiento de Edmund Husserl, dicho autor conjuga fenomenología con antropología, la pregunta por el conocimiento y su objeto con la pregunta sobre el hombre y su desenvolvimiento en las distintas eras. Así, en su póstumo *Descripción del ser humano* [2006] –texto al cual nos remitiremos más adelante– Blumenberg enuncia el siguiente interrogante: "¿qué es el hombre?" (2011: 360). Su respuesta, sin embargo, le parece imposible de aventurar. En consecuencia, decide rectificar su enunciación a partir de una interpelación mucho más atenta a las condiciones de experiencia, a saber: "¿cómo es posible el ser humano?" (2011: 400). Pero esta variación, como veremos, no deja de acarrear ciertos inconvenientes teóricos de suma importancia.

Lo que tenemos que tener en claro para comenzar a abordarlos es que Blumenberg blande así una certeza que atraviesa a su intrincada obra: lo único inobjetable en la existencia es el peso de la temporalidad. Los hombres y las mujeres se encuentran arrojados al imperio del tiempo y solo tienen como evidencia el trabajo incesante de la muerte. El "tiempo de la vida" –sostiene nuestro autor hacia 1986– aparece jironado por el "tiempo del mundo" (Blumenberg, 2007b); es decir, el tiempo –esa "materia" que es la "más valiosa" (Blumenberg, 2011: 460)– se muestra insuficiente en cada individuo, haciendo de su supervivencia algo del orden de lo precario, pues nunca podrán abordarse de forma acabada los misterios del entorno, los secretos y los signos curiosos del exterior que lo rodean.

Esta asincronía, esta distancia entre el ser humano y la realidad, no puede ser erradicada, solo habitada, aunque no sin zozobras. Los hombres sienten angustia por ello, miedo, y como paliativo recurren

---

1 "El humano como *animal symbolicum* es un ser que apunta a ahorrar confrontaciones con la realidad, sobre todo las dolorosas, las peligrosas o por lo menos las que cuestan energía" (Blumenberg 2011: 458). Sobre un análisis pormenorizado, véase: González-Cantón (2010), Peiró Labarta (2016) y Schmieder (2015).

2 Como bien señala Antonio Rincón Núñez (2008), Blumenberg invierte de este modo la postura de Platón en tanto el objetivo del hombre ya no consiste en salir de la caverna. En este marco parecerían insertarse las indagaciones blumenberguianas sobre el problema de la técnica presente, por ejemplo, en la tardía compilación intitulada *Historia del espíritu de la técnica* [2009]. Al respecto, consultar el trabajo de Gonzalo Manzullo incluido en el presente volumen.

al consuelo que le disponen sus pares (Sels, 2013). Esto resulta crucial para entender la sociabilidad, ya que aun cuando emerja la díada "amigo-enemigo" como contraposición certera, este aspecto primario resulta inobjetable[3]. En cierto sentido es lo que hace de la guarida que el propio ser humano se provee un lugar no tan inhóspito; es, también, lo que salva al propio decir del autor de una amargura rotunda. Acaso por ello, el filosofo Odo Marquard sentenció –de una manera ya célebre– que la obra del hanseático debía entenderse como una empresa destinada a la descarga de lo absoluto[4].

Todos estos elementos llevan a que Blumenberg finalmente formule la necesidad de una antropología fenomenológica que recurra a la filosofía en vistas de entender los condicionamientos de la vida. Desea comprender así la radical temporalidad y los nudos de sentido que se gestan en los diversos contextos de enunciación. Recalca, por ello, que quienes no entiendan esta suerte de hiancia, quienes desconozcan que no existe forma alguna de suprimirla a través de la mejora de la teoría y de los conceptos, o de una práctica acorde a los dictámenes de algún tipo de Ley destinada a gobernar el curso del mundo; quienes en definitiva sostengan la identidad entre el ser y el deber ser, no hacen más que propagar la posibilidad de desdichas y penurias a sus congéneres. He aquí el riesgo del "absolutismo de la verdad" que obtura, según el oriundo de Lübeck, la posibilidad de sustraerse de la contingencia[5].

Llegamos, entonces, al lugar que nos permite advertir la importancia de Blumenberg para pensar una época como la nuestra que se precia de estar liberada de la necesidad histórica; llegamos, asimismo, a la posibilidad de indagar en qué medida su pensamiento alude a

---

3 Blumenberg no se inscribe por ello en los considerandos de Carl Schmitt, pues "la indeterminación amigo-enemigo, de la que se ha dicho que es el núcleo de lo político, aunque lo fuera, es a la vez el punto de partida para el 'entender' en el sustrato antropológico" (2011: 205).

4 "Anteriormente me parecía y me sigue pareciendo que la idea fundamental de la filosofía de Hans Blumenberg es la de la descarga del absoluto. Los seres humanos no soportan lo absoluto. Tienen que conseguir, de las más diversas formas, interponer distancia. Así lo formulé por primera vez en mi *Laudatio*, cuando se le concedió el premio Sigmund Freud en 1980, en Darmstadt, y al acabar le pregunté: «¿Se siente muy insatisfecho con esta interpretación?». A lo que él, que podía ser muy educado, contestó: «Sólo estoy insatisfecho con que se pueda notar tan rápidamente que todo va a parar a esa idea»" (Marquard, 2001: 113).

5 Recuérdese la crítica que Blumenberg le propinara a Sigmund Freud y a Hannah Arendt en *Rigorismus der Wahrheit. 'Moses der Ägypter' und weitere Texte zu Freud und Arendt* [2015] al señalar que ambos, motivados por su propia rigurosidad, descuidaron la gravedad de la cuestión judía al escribir, respectivamente, *Moisés y la religión monoteísta* [1939] y *Eichmann en Jerusalén* [1963].

ese marco conceptual posfundacional y posestructuralista (Marchart, 2009) que impera en la actualidad; marco que aun siendo contemporáneo con el último tramo de su trayectoria, nuestro autor no llegó a evaluar y –debemos subrayar– tampoco a ser cabalmente evaluado por sus máximos representantes[6]. Nuestro escrito colabora en advertir esta cuestión en tanto es la forma particular que adopta nuestra inquietud de leer la actualidad del decir blumenberguiano, pero nuestro objetivo primario, en verdad, es mucho más puntual y modesto: consiste en dar cuenta cómo se articulan las consideraciones del filósofo alemán sobre la metáfora y lo inconceptualizable con su apuesta de una antropología fenomenológica que abriga la cuestión del absolutismo de la realidad.

En virtud de ello buscaremos sostener que Blumenberg afirma cierta carencia en la existencia –acorde a una falta en lo simbólico– al mismo tiempo que enarbola una noción de ser humano que parece ser inmune a ella. Por tales motivos indicaremos que el ser humano termina existiendo más allá de esa falta, lo que pone de relieve algunos presupuestos que desnudan los alcances de tales disquisiciones. Así, notaremos que Blumenberg presenta al absolutismo de la realidad como algo externo al ser humano, como algo que solo lo atraviesa por sus efectos.

Para solventar esta lectura nos valdremos muy puntualmente del pensamiento de Jacques Lacan (1999). Tendremos en cuenta su noción de lo simbólico y la diferencia con el sentido que Blumenberg le atribuye a este mismo significante desde su lectura de *Filosofía de las formas simbólicas* [1923–1929] del neokantiano Cassirer. Es que al entender la realidad como el fruto de una articulación siempre singular y contingente que no puede obturar el vacío del ser, el mentado concepto de Lacan se figura atravesado por una imposibilidad que necesariamente lo implica. Así, lo que se produce es una vinculación entre los registros de lo imaginario –las representaciones más primarias–, lo real –lo imposible– y lo simbólico mismo –el orden, el lenguaje, las normas–. De este modo, la ontología lacaniana conduce a la negación de la existencia de la Cosa en sí o de un universo prediscursivo, pues el lenguaje no es lo que representa la realidad o un instrumento para lidiar con ella, sino aquello mismo que hace a la realidad en tanto ésta solo existe como dimensión simbólica, discursiva.

---

6 Esta línea aparece explorada en nuestro libro por Yamil Celasco al tomar como muestra la obra de Ernesto Laclau. Cabe recordar que la vinculación de Blumenberg con distintas corrientes de pensamiento contemporáneo encuentra en los trabajos de Alberto Fragio (2009, 2013) un antecedente valioso.

La potencia de leer a Blumenberg con Lacan habilita una interpretación que conciba a la emergencia de lo real y su irrupción en un orden de sentido como un límite a lo simbólico, como una interrupción, pero también como un componente inevitable que lo trabaja desde dentro (Miller, 2010). Si bien se trata ésta de una noción próxima a la del absolutismo del que nos habla el pensador alemán, intentaremos atender a sus diferencias[7]. Al pasar de analizar la metáfora y lo inconceptualizable a la descripción del ser humano que propone en algunos de sus escritos, el presupuesto del absolutismo se nos aparecerá como algo que afecta al hombre y lo condiciona en tanto exterior, más no como aquello que muestra su falla intrínseca, su propia naturaleza simbólica. La diferencia que debemos observar en este sentido estriba en el abordaje fenomenológico blumenberguiano y su distancia con una ontología como la lacaniana que remite a las peculiaridades de un entramado discursivo propio del siglo XX que admite su falla intrínseca (Palti, 2010; 2018). Es que para el psicoanálisis, el ser humano no puede desprenderse de la falta; falta producto de su ingreso en la socialización que implica la castración a manos del significante, la renuncia de la satisfacción de sus pulsiones y la consecuente imposibilidad de una constitución plena de la identidad, pues el propio escenario comunitario se encuentra dislocado.

II

Para avanzar con nuestra interpretación, en este primer apartado nos referiremos a dos textos de Blumenberg: *Paradigmas para una metaforología* [1960] y “Aproximación a una teoría de la inconceptualidad” [1979]. Daremos cuenta, sucintamente, la función que el propio pensador alemán le asigna a la metáfora y el tipo de vínculo que ésta establece con el concepto. Resulta importante destacar por ello que ambos puntos son formulados por Blumenberg en vistas de evaluar la comprensión de la historia. Con esto en mente, veremos un trayecto analítico que conduce a la apertura de un horizonte ontológico que recibe una respuesta desde la antropología fenomenológica. En el si-

7 Cabe señalar que Sels (2011) nos brinda uno de los pocos antecedentes en el que se vincula el nombre de Blumenberg con el de Lacan –el otro es una mención exigua en la novela de Sibylle Lewitscharoff (2013) que tiene al filósofo como protagonista–. Esto llama poderosamente la atención, pues son numerosas las referencias al psicoanálisis –aunque freudiano– en sus escritos así como las cercanías terminológicas y conceptuales. Sels se interroga sobre la relación entre mito y metáfora que tanto Blumenberg como Lacan establecieron de manera estructural. En nuestro caso, no podremos avanzar en esta línea al concentrarnos en otro punto de proximidad, aunque subsidiario como lo es una ontología de la imposibilidad.

guiente apartado indagaremos sobre los efectos teóricos de tal contestación blumenberguiana.

Lo primero que debemos señalar para ello es que *Paradigmas*… se inicia dejando asentada una postura crítica con la ciencia moderna[8]. En su primer párrafo, Blumenberg remite a la figura de René Descartes cuestionando su pretensión de lograr una "objetivización total" y una "terminología" que capte "la presencia y la precisión de lo dado" con "conceptos definidos" (2018: 33) –cuestión a la que se alude en *Las realidades en que vivimos* con la frase "la idea del lenguaje exacto" (Blumenberg, 1999: 144)–. Para nuestro pensador, no hay forma de que "el lenguaje filosófico" sea algo "puramente «conceptual»", es decir, unívoco, sin diferendos y que "todo" pueda "definirse", mucho menos de que "todo" *tenga* "que definirse" y que por tanto "nada" quede como "«provisional»" (2018: 33).

Pero aun cuando podría remitirse al decir de Ferdinand de Saussure (2015) sobre la relación entre significante y significado o al del propio Lacan –quien, valiéndose de la obra de este importante lingüista y de su no menos célebre colega Roman Jakobson presenta la imposibilidad de un lenguaje sin resto y de una palabra plena[9]–, Blumenberg no apela a otros autores para sostener sus disquisiciones, solo remite a la obra de Giambattista Vico de una manera muy acotada. La razón de ello puede encontrarse en que *Paradigmas*… no deja de ser una disquisición sobre el método histórico[10]. Por ello señala la carencia del "programa metódico de Descartes" (2018: 33) al no poder concebir el desarrollo de una "historia de los *conceptos*" (2018: 34), ya que "vista desde el ideal de una terminología definitivamente válida", "sólo puede tener un valor crítico–destructivo, un papel que se acabaría una vez conseguida la meta" (2018: 34). Precisamente en el develamiento de esa ilusión que inauguró a la ciencia moderna, Blumenberg inserta su apuesta por la metaforología.

Pero por metáfora entiende algo muy distinto al adornamiento de "los medios de expresión" (2018: 34) propio de la retórica antigua; mu-

8 Recomendamos consultar el severo trabajo de Fernando Beresñak presente en este libro, el cual es tributario de sus consideraciones esgrimidas en *El imperio científico: Investigaciones político–espaciales*.

9 Este es uno de los puntos en los que Lacan (2015) se distancia de Freud, pues para el "ultimísimo" Lacan (Miller, 2013), la cura a través de la palabra se revela imposible en tanto el propio lenguaje aparece constituido por un real que lo limita. De este modo, la clínica pasa a comprender al síntoma como goce, como un malestar que excluye –porque lo rebasa– al sentido y, por ende, que solo puede formular un saber hacer sobre el goce, un saber siempre perforado por lo real.

10 Recuérdese que se trata de un trabajo enmarcado en las labores emprendidas por el grupo *Poetik und Hermeneutik*. Sobre el particular: García-Durán (2019).

cho menos la juzga como un elemento de imprecisión que se aparta de las bondades del concepto. La metáfora cumple una función alusiva y significativa al remitir a aquello que la ciencia no puede "resolver" (2018: 37). Y lo que no puede resolver proviene, precisamente, del origen y de los misterios de la existencia, eso que podemos denominar lo real (Lacan, 2005), eso que el discurso de la religión cree condensar. De este modo, Blumenberg no hace más que remarcar una falta en lo simbólico que no puede ser aplacada ni subsumida por ningún registro de verdad. De allí que procure remarcar la importancia de las "metáforas absolutas", es decir, aquellas metáforas que logran "caracterizar las imágenes lingüísticas que abarcan contenidos semánticos que escapan a las posibilidades de expresión del lenguaje" (Wetz, 1996: 19), pues de lo que se trata –como bien indica Elías Palti– es de su dimensión "*pragmática*" (2011: 246), de su función en la existencia concreta[11].

Sin embargo, debemos ser bien cuidadosos, pues lo inconceptualizable no se destaca de forma evidente en *Paradigmas*... Lo que en verdad se destaca en sus páginas es la relación de subsidiariedad de la metáfora con el concepto y el vínculo entre metaforología e Historia Conceptual. El propio Blumenberg así lo reconoce al juzgar que entre metáfora y concepto se establece una "relación que se ajusta al tipo del de la servidumbre" (2018: 37)[12]. Por tanto expresa que el objetivo de su obra no es otro que "acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas" intentando comprender "con qué «coraje» se adelanta el espíritu a sus imágenes a sí mismo y cómo diseña su historia en el coraje de conjeturar" (2018: 37). Sin embargo, lo que queda asentado es que la realidad se habita siempre de manera metafórica y, por tanto, que es el concepto el que mantiene su deuda con esta forma de relacionamiento negada por la ciencia. Visto de esta manera, lo inconceptualizable aparece como un trasfondo cuyas consecuencias últimas el propio Blumenberg aún no había explorado.

En cambio, en un trabajo como "Aproximación…", este problema ocupa el centro de la escena[13]. Y si bien se trata de un breve escrito que

---

11 Como bien muestra Markos Zafiropoulos (2015) recuperando las indagaciones de Claude Lévi-Strauss sobre el mito, el Nombre del Padre lacaniano no es más que una metáfora cuya labor indica el *point de capiton* [punto de almohadillado] entre significante y significado, una suerte de anudamiento primario que genera un efecto retroactivo a manos del significante y ordena, por tanto, el discurso.

12 En este sentido, se aconseja consultar los escritos de Ricardo T. Ferreyra y García-Durán aquí editados además del agudo análisis de Palti (2011).

13 También en la compilación –póstuma– de escritos fragmentarios intitulada *Theorie der Unbegrifflichkeit* [2007].

mantiene su conexión con el problema del estudio de la historia (García-Durán, 2017; Oncina Coves, 2015), abre definitivamente un nuevo horizonte de indagación, a tal punto que obliga no solo a revisar las coordenadas provistas por los enfoques históricos, sino además a indagar sobre la cuestión ontológica. De hecho, Blumenberg admite que "la dirección" de su "mirada" (1995: 87) tendió finalmente a modificarse desde la escritura de *Paradigmas*..., pues "el enigma de la metáfora no puede comprenderse sólo por la insuficiencia del concepto" (1995: 98). Ya no se trata solo de "la constitución de lo conceptuable sino además" de "las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría –aunque no siempre se tiene presente" (1995: 98). Las metáforas pasan así a ser descritas como "fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica"[14].

En consecuencia, la metáfora se acerca a lo inconceptualizable, evidencia ella misma aquella carencia de un objeto por representar (Palti, 2011). No en vano a Blumenberg le interesa el rol de los mitos, tal como aparece delineado en ciertos pasajes de *Paradigmas*... y que alcanza sus desarrollos más eminentes en dos títulos de su autoría: *Trabajo sobre el mito* y *El mito y el concepto de realidad* [2001][15]. En ambos, Blumenberg quiere demostrar –contra posiciones como las de Theodor Adorno (García-Durán, 2017; Sels, 2011)– que el *mythos* no solo no debe ser cancelado en el *lógos*, sino que no puede ser cancelado debido a su inevitable vinculación con la trama de la existencia.

Así, la pregunta sobre la comprensión histórica deviene pregunta sobre la propia historia del ser humano o, dicho de otro modo, sobre los condicionamientos que el ser humano ha sufrido en tanto ser que debe lidiar con el absolutismo de la realidad. Por ello que el pasaje que hemos citado rece que lo inconceptual se une al "mundo de la vida" no significa que, para Blumenberg, exista un estadio natural o un momento anterior a lo simbólico, ya que no hay mundo alguno por fuera de esa dimensión que instaura la presencia del ser humano. En otros

14 "La metáfora retiene aquello que, desde un punto de vista objetivo, no entra entre las propiedades de un prado pero que sin embargo no es el añadido subjetivo–fantástico de un observador, sólo el cual acertaría a ver en la superficie de un prado el perfil de una cara humana (un juego típico cuando se visita una cueva de estalagmitas). La metáfora realiza esta atribución asignando el prado al inventario de un *Lebenswelt* (mundo de la vida) en el que tienen «significaciones» no sólo las palabras y los signos, sino las cosas mismas — de entre las cuales, el tipo antropogenético primitivo pudiera ser la cara humana, con su incomparable significación situacional. Montaigne ofreció la metáfora de este sentido sustantivo de la metáfora: «le visage du monde»" (Blumenberg, 1995: 99).

15 Al respecto, ver el capítulo de Franco Patuto; también García-Durán (2019).

términos, el mundo existe porque existe el hombre. Blumenberg toma tal concepto de Husserl y lo resignifica procurando avanzar sobre la comprensión antropológica que el padre de la fenomenología dejó de lado (Benlliure Tébar, 2014; Durán Guerra, 2010). Por eso, de su interrogación sobre la historia presente en *Paradigmas…* y en "Aproximación..." deberemos pasar ahora a clarificar cómo aborda Blumenberg la ontología en las páginas que componen *Descripción del ser humano*.

III

Como ya hemos anticipado, la pregunta que Blumenberg se formula en este escrito póstumo –"¿qué es el ser humano?"– no puede ser contestada. Allí cuando termina de formularla la desecha por esquiva. Desde su óptica, la razón posee sus límites y la vida es la historia de la autoafirmación del hombre –siempre precaria– ante el absolutismo de la realidad. Por lo tanto, Blumenberg considera que solo tiene sentido reflexionar en torno al interrogante "¿cómo es el ser humano posible?". De este modo, pretende remarcar que el ser humano pudo no haber sido posible o, para ser más precisos, que si efectivamente lo fue se debió a que supo tejer una relación con la realidad que le permitió capear la contingencia: "el humano es la improbabilidad en carne y hueso" (2011: 411). Pero Blumenberg no encuentra la explicación a este proceso en la biología, tampoco reduce la cultura a unas simples coordenadas de la naturaleza exterior. Contra Charles Darwin, señala que no hay evolución alguna que sea significativa para entender tales dilemas. En consecuencia, apela al valor de la antropología efectuando una aserción sobre la que cabe reparar atentamente, pues subraya la centralidad que el hombre debe tener para sí mismo.

En ese marco, Blumenberg se vale de la fenomenología repasando los escollos que encontraron Husserl y Heidegger[16]. Cree necesario destacar, para ello, la temporalidad y cómo ésta afecta al ser humano, cuestión que Husserl, según su parecer, desechó como si efectivamente hubiese una verdad ajena al hombre o, para ser más precisos, una verdad que lo excede y que no lo incumbe[17]. Por ello Blumenberg afirma que si bien "el ser humano no es el tema" de la filosofía, "es el único sitio donde es hallable" todo tema que decida abordar, es "el lugar no sólo de su presencia sino también de su justificación" (2011: 13).

---

16 Cuestión que ya había abordado en su tesis de habilitación –jamás publicada– intitulada *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung überdie Krisis der Phänomenologie* [1950]. Sobre el particular: Fragio (2010).

17 En palabras del autor, "para Husserl, la filosofía en el fondo es sólo aquello que nos hace olvidar que somos nosotros los que nos planteamos estas preguntas y encontramos estas respuestas" (2011: 13).

De este modo, el hanseático busca correrse de la conciencia trascendental y de la reducción fenomenológica husserliana que se sustenta en la pura objetividad.

Pero si Husserl finalmente negó la antropología despreocupándose de los presupuestos ontológicos, el autor de *Ser y tiempo* sostuvo la "primacía absoluta de la temática ontológica por sobre la antropológica" (2011: 19)[18]. En este sentido, Blumenberg señala que es menester eludir la facticidad de la que habló Heidegger con su pregunta sobre el sentido del ser (García-Cantón, 2005). El problema, de todos modos, es el mismo que con Husserl: la falta de reparo en la contingencia[19]. La antropología fenomenológica que viene proponer Blumenberg procura rescatar las mediaciones culturales que los seres humanos han desarrollados por siglos entendiendo este aspecto. Sin embargo, la cuestión ontológica evidenciada en sus escritos pretéritos acerca de la metáfora y lo inconceptualizable cede, en este trabajo póstumo, su importancia a partir de la especificación de una variación corporal que el ser humano adoptó en algún momento de su existencia.

Blumenberg nos cuenta que, en un determinado momento de la historia, el ser humano comenzó a erguirse. A partir de ese hecho es que puede definir al hombre como "el animal que camina erguido" (2011: 389). Esta aseveración reafirma la interrogación blumenberguiana sobre las condiciones que hicieron posible la persistencia de la especie a través de los siglos. El filósofo, sin embargo, no deja de observar la fragilidad del ser humano: "¿cómo es posible que *pueda* existir el resultado contradictorio de estos esfuerzos por sobrevivir, con sus dificultades de existencia?" (2011: 390). En ese marco, recuerda que "entre los homínidos" ha habido otros aspirantes que "fracasaron" en su tarea de supervivencia, "como *Australopithecus*" que se extinguió "en el pleistoceno del Cuaternario" y "el hombre de Neandertal" que se extinguió "mucho tiempo después" "sin llegar a ser antepasado del *Homo sapiens sapiens*" (2011: 389).

---

18 Análoga crítica le formula Emmanuel Levinas (2006, 2011) a ambos pensadores. Pero es particularmente en su revisión del legado de Heidegger que el filósofo lituano esgrime cómo, en su denuncia del olvido del ser, su ontología acabó por descuidar la pregunta por el ser humano. De este modo, a diferencia de Blumenberg, Levinas no emprende los caminos de la antropología sino los de la ética. Esto reafirma lo que hemos señalado en nuestra introducción sobre la senda adoptada por el hanseático.

19 "Para Husserl, la Antropología Filosófica es una minimización filosófica. Husserl presupone que la filosófica como fenomenología puede lograr más; que tiene que estar en condiciones de proporcionar una teoría sobre todo tipo posible de conciencia y razón, de objeto y mundo, también de intersubjetividad. En eso, de haber tenido una comunicación más precisa, podría haber estado totalmente de acuerdo con Heidegger" (Blumenberg, 2011: 26).

En efecto, Blumenberg ubica el momento en que una determinada disposición física varió el curso de la humanidad. Lo hace intentando no desmarcar el registro de las vinculaciones simbólicas que se sucedieron. Es que al erguir su cuerpo, el ser humano reafirma su condición de ser de la visibilidad, esto es, de un ser que puede ver pero también ser visto por otros. De manera que en sus intentos por habitar la exterioridad desarrolla formas de previsión y distancia que implican peligros, pues "el humano es un ser vivo riesgoso que puede malograrse a sí mismo" (2011: 411).

Este gesto corporal no deja de ser algo sintomático del absolutismo del que en estas páginas el autor busca prevenir, pues así como el ser humano se alejó del suelo y se diferenció de los animales para establecer alejamientos, por ese mismo acto pasó a destacarse y a ser objeto. En otros términos, se convirtió en un blanco bien delimitable. Es como si aquí Blumenberg estuviese pensando en Sigmund Freud –a quien suele citar de forma crítica– para indicar que la cultura no es sin malestar. La historia de los seres humanos es, desde esta perspectiva, la historia de ciertas ganancias que se obtienen no sin sufrir pérdidas y avatares en un marco de por sí complejo, constituido por el relacionamiento con un afuera siempre extraño.

Como un pensador de la Modernidad, de un tiempo que puso en el tapete la pregunta por la autoafirmación en la historia, Blumenberg entendió que el ser humano se encuentra abandonado a sus propias proyecciones. Aquellas preguntas y demandas de antaño, aquellas apuestas que intentaron reafirmar un sentido oculto, se vieron coartadas –como bien indica en *La legitimidad de la Edad Moderna*– por las fundamentales disquisiciones de la patrística, tan preocupada por desechar las apuestas gnósticas y debilitar la idea de Parusía. En ese momento quedó en evidencia que también la apuesta teológica había señalado la responsabilidad de los hombres ante la historia: Cristo no iba regresar al mundo para edificar el Reino de Dios. La nueva Era nació como un intento de ganar un lugar que quebrara, precisamente, la filiación con esas herencias juzgadas como ineludibles por determinados conceptos tan en boga como los de "secularización" o "teología-política"[20].

Por estas cuestiones, Blumenberg se rehusó a caer en hipótesis idílicas como la rousseaniana o en eminentemente conflictivas como la hobbesiana, aun cuando, más allá de sus marcadas diferencias, compartió con ellas el talante sobre el fondo dramático de

20 Al respecto, visitar los trabajos de Franco Castorina, Miranda Bonfil y Ludmila Fuks aquí editados; también el artículo de Rivera García (2012).

la existencia. Sin embargo, ¿no terminó destacando en su escrito póstumo cierto humanismo al consagrar una noción de hombre que solo lidia con el absolutismo en tanto exterior? Es allí donde parece necesario anoticiarse que la propia idea de ser humano que el hanseático moviliza obtura la imposibilidad que un concepto como lo real lacaniano supone desde el punto de vista ontológico. En otras palabras, Blumenberg mantiene cierto efecto de arrastre de algunos inconvenientes que la fenomenología husserliana y el pensamiento heideggeriano no pudieron prever y que el pensamiento contemporáneo hizo suyo: el vacío, la oquedad de lo real, lo precario de toda simbolización.

En este sentido, Blumenberg, quien con sus indagaciones sobre el mito, la metáfora y el concepto parece haber aportado tanto para entender el horizonte en el que vivimos –horizonte que niega la plenitud de la identidad– parece no haber advertido las modificaciones sustanciales de una época –que es también la suya– que cuestiona los propios puntos de apoyo que ella misma ensaya con cada uno de sus pasos. En suma, parece no haber entendido que el propio ser humano es una forma simbólica que no puede escapar de su propio absolutismo, de su falla intrínseca, signo de su aporía.

BIBLIOGRAFÍA

Benlliure, Rafael (2014). "La legibilidad del mundo blumenberguiano. Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*" en *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales, N. 15*.

Blumenberg, Hans (1995). "Aproximación a una teoría de la inconceptualidad" en *Naufragio con espectador*. Madrid: La balsa de medusa.

Blumenberg, Hans (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2004a). *El Mito y el Concepto de Realidad.* Barcelona: Herder.

Blumenberg, Hans (2004b). *Salidas de caverna*. Madrid: Visor.

Blumenberg, Hans (2007b). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre–textos, 2007.

Blumenberg, Hans (2007a). *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre–textos, 2008.

Blumenberg, Hans (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2013a). *Historia del espíritu de la técnica*. Valencia: Pre–textos, 2013.

Blumenberg, Hans (2013b). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2015). *Rigorismus der Wahrheit. 'Moses der Ägypter' und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Berlín: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Beresñak, Fernando (2017). *El imperio científico: Investigaciones político-espaciales*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Cassirer, Ernst (1998–2016). *Las formas simbólicas I, II y II*. México: Fondo de Cultura Económica.

De Saussure, Ferdinand (2015). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Durán Guerra, Luis (2010). "Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg" en *Revista de Filosofía, Vol. 35, N. 2*.

Fragio, Albertolberto (2009). "Wittgenstein según Blumenberg" en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, N. 42*.

Fragio, Albertolberto (2010). "La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*" en *Res publica, N. 23*.

Fragio, Albertolberto (2013). "Blumenberg y Foucault: el análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política" en *Universitas Philosophica, N. 60*.

García-Cantón, César (2005). "Blumenberg versus Heidegger: la metaforología como destino del análisis existencial" en *Anuario Filosófico, XXXVIII/3*.

García-Durán, Pedro (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

García-Durán, Pedro (2019). “El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en ‘*Poetik und Hermeneutik*’” en *Conceptos Históricos, Vol 5, N. 7*.

González Cantón, César (2011). “Absolutism: Blumenberg’s Rhetoric as Ontological Concept” en *Hans Blumenberg: Nuovi Paradigmi di Analisi*. Fragio, Alberto y Giordiano, Pedro (eds.). Roma: Aracne Editrice.

Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lacan, Jacques (1991). *Seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2005). *El triunfo de la religión precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2015). *Seminario 23: el sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

Levinas, Emmanuel (2006). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, Emmanuel (2011). *De otro modo que se o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Lewitscharoff, Sibylle (2013). *Blumenberg*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Marchart, Oliver (2009): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: Fondo Cultura Económica.

Marquard, Odo (2001). “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg, *in memoriam*” en *Filosofía de la compensación*. *Estudios sobre antropología filosófica*. Buenos Aires: Katz.

Miller, Jacques-Alain (2010). *Extimidad.* Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2013). *El ultimísimo Lacan.* Buenos Aires: Paidós.

Oncina Coves, Faustino (2015). “Historia in/conceptual y metaforología: método y Modernidad” en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Palti, Elías José (2010). “Hegel y la cancelación de lo Real. El ‘sujeto hegeliano-lacaniano’ visto desde una perspectiva histórico-intelectual” en *STUDIA POLITICAE, N. 20*.

Palti, Elías José (2011). "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje" en *Res publica, N. 25*.

Palti, Elías José (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Peiró Labarta, Elías (2016). "El absolutismo de la realidad: un concepto problemático en la obra de Blumenberg" en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Vol. 21 N. 1*.

Rincón Nuñez, Antonio (2008). "La obra póstuma de Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, N. 39.*

Rivera García, Antonio (2012). "Blumenberg y el Debate sobre la Secularización" en *Eikasia. Revista de filosofía, N. 45*.

Ros Velasco, Josefa (2011). "La antropología filosófica de Hans Blumenberg" en *Res publica, N. 25*.

Ros Velasco, Josefa (2016). "Caminos para el estudio de un diálogo por descubrir: Schopenhauer y Blumenberg" en *Schopenhaueriana. Revista Española de Estudios Sobre Schopenhauer, N. 1*.

Schmieder, Falko (2015). "Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck" en *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*. Faustino Oncina y Pedro García-Durán (eds.). Valencia: Pre-Textos.

Sels, Nadia (2011). "Myth, Mind and Metaphor. On the Relation of Mythology and Psychoanalysis" en *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique, N. 4.*

Sels, Nadia (2013). "'A Heart That Can Endure'. Blumenberg's Anthropology of Solace" en *IMAGE [&] NARRATIVE, Vol. 14, N. 1*.

Weber, Max (1972). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg: la Modernidad y sus metáforas.* Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Zafiropoulos, Markos (2015). *Lacan y Lévi–Strauss o el retorno a Freud (1951–1957)*. Buenos Aires: Manantial.

Yamil Celasco

LACLAU, LECTOR DE BLUMENBERG

I

Estas páginas buscan poner en relación la obra de Ernesto Laclau con la de Hans Blumenberg. El ejercicio está motivado por el hecho de que el argentino conocía la obra del alemán, a la que cita en varias ocasiones. Sin embargo, no se trata aquí de afirmar que Blumenberg haya sido una influencia decisiva para Laclau. Nuestro objetivo no es evaluar su importancia para el desarrollo del pensamiento laclausiano. Tampoco nos interesa evaluar si el uso que Laclau hace de ciertas ideas de Blumenberg guarda o no fidelidad con el planteo original. Partiendo del hecho de que hay ciertos momentos, muy puntuales, de la obra del argentino donde Blumenberg aparece explícitamente, nuestro propósito es dar cuenta de cuáles son esos momentos y de por qué apela a su figura. En este sentido, el hecho de no estar frente a una influencia decisiva no debería desanimarnos para rastrear ciertos puntos de contacto, ya que al hacerlo tanto Laclau como Blumenberg pueden verse enriquecidos.

Las menciones a las que referimos se corresponden con dos de los temas centrales de la obra de Blumenberg: la metáfora absoluta –el objeto fundamental de la investigación histórica–, y la teoría de la reocupación –la explicación sobre el cambio histórico–. Teniendo esto en cuenta, la estructura de la exposición se organiza en tres apartados.

El primer apartado se ocupa de la metáfora absoluta. Basándonos en el libro *Paradigmas para una metaforología* [1960] explicamos

en qué consiste, para luego presentar las citas donde el argentino vincula esta idea con la representación de lo irrepresentable y, más específicamente, con su concepto de "imaginarios sociales". El segundo apartado sigue la misma lógica: introducimos la teoría de la reocupación, basándonos en *La legitimidad en la Edad Moderna*, para luego ver cómo Laclau se sirve de ella para criticar el racionalismo del proyecto de la Modernidad y para apoyar una visión optimista del reconocimiento del carácter contingente y precario de toda objetividad. Finalmente, a modo de conclusión, nos interesa señalar ciertas afinidades más generales que vinculan el pensamiento de ambos autores. Consideramos que algunas ideas de Blumenberg guardan cierta familiaridad con los postulados del pensamiento posfundacional, del cual Laclau es uno de los principales referentes. A nuestro entender, este efecto de lectura es producto de un interés compartido por el origen y los efectos de la contingencia en los asuntos humanos.

II

La metaforología es "una teoría de las representaciones que el hombre crea de su existir o del mundo" (Wetz, 1996: 15). Blumenberg desarrolló este proyecto de una disciplina que estudie las metáforas en dos etapas: la primera nos remite a la publicación de *Paradigmas*...[1], y la segunda a la aparición de "Aproximación a una teoría de la inconceptualidad" [1979]. En nuestra exposición nos centraremos en la primera de ellas, por la razón de que las referencias de Laclau corresponden a ese primer momento.

La pregunta central que dispara la reflexión del alemán en el texto que nos ocupa es la siguiente: ¿bajo qué presupuestos pueden las metáforas tener legitimidad dentro del lenguaje de la filosofía? Con frecuencia, la metáfora ha sido despreciada dentro de la filosofía. Existe toda una tradición filosófica que considera a las metáforas, y a la retórica en general, como meros adornos del discurso, que no agregan nada a lo que puede ser dicho de modo conceptual. También se las ha caracterizado como formas del pensamiento preconceptual, que expresan de modo impreciso lo que, eventualmente y gracias al desarrollo de la ciencia y la filosofía, podrá ser dicho de modo preciso y conceptual. En este sentido, Blumenberg indica que, de haberse realizado exitosamente el programa filosófico cartesiano, las metáforas no

1 Blumenberg publica sus *Paradigmas*... en 1960 en el *Archiv fur Begriffgeschichte* editado por Rothacker y su aporte debe ubicarse en el marco de la Historia Conceptual que allí se venía desarrollado. Sobre la relación de Blumenberg con la Historia Conceptual, véase Palti (2011) y los escritos de Ricardo Tomás Ferreyra y García-Durán presentes en este volumen.

serían sino "*restos*, rudimentos en el camino del *mito al logos*" (2018: 33). Sin embargo, para él, ese hipotético estado final de la filosofía no es más que una quimera y a ella contrapone una valoración de las metáforas que las coloca como un elemento irreductible del pensamiento: aunque es cierto que hay metáforas que cumplen una función estética, también existen metáforas que poseen un significado propio irreductible: las metáforas absolutas.

En pocas palabras, la hipótesis del alemán es la siguiente: existe un lugar legítimo para ciertas metáforas entre los elementos básicos del lenguaje filosófico en la medida en que existen "transferencias que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad" (2018: 35). A ellas las llama "metáforas absolutas", nombre que señala la imposibilidad de resolverlas conceptualmente. Como señala Wetz, para Blumenberg "existe una dimensión de lo metafórico inconceptualizable que no es susceptible de ser traducida en términos conceptuales lógicos. Una tal dimensión abarca y expresa lo no manifestable bajo un aspecto lógico-conceptual" (1996: 19).

El principal interés de Blumenberg recae sobre la función de estas metáforas. Esta consiste en responder a preguntas "incontestables por principio", pero que tampoco podemos dejar de lado "porque no las *planteamos*, sino que las encontramos como ya *planteadas* en el fondo de la existencia" (Blumenberg, 2018: 47). Ese carácter incontestable de las preguntas se deriva de la inadecuación entre el género humano y la realidad, a la que Blumenberg denomina "absolutismo de la realidad", idea que refiere a que lo real se le aparece a los seres humanos como prepotente e indiferente[2]. Siendo un poco más específicos, podemos decir que las metáforas absolutas cumplen dos funciones complementarias. Una es teórica y consiste en abrir horizontes totales, en explicar aspectos de la realidad inaccesibles al discurso conceptual: "dan estructura a un mundo, representan el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad" (2018: 48). La otra función es pragmática: las metáforas sirven como patrones orientativos y de ellas se derivan "actitudes, expectativas, acciones y

2 Si bien la idea de que el universo guarda una actitud prepotente hacia el hombre ya se encuentra presente en escritos tempranos de Blumenberg, la noción de "absolutismo de la realidad" encuentra una formulación más acabada en *Trabajo sobre el mito* [1979]. Allí se sostiene que la tesis de que "la actividad simbólica del hombre tiene como meta hacer desaparecer la realidad física tras un plano inaccesible para de ese modo liberarse de la presión de su prepotencia" (Wetz, 1996: 81). De este modo, la realidad nos es experimentable solo a través de mediaciones simbólicas. Si bien los seres humanos no crean la realidad, lo cierto es que crean una realidad donde viven (González-Cantón, 2011).

omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época" (2018: 48).

Entonces, para Blumenberg, existe un núcleo de cuestiones problemáticas que permanece a lo largo del tiempo y que justifica el cambio de época, cuando la respuesta que se ofrece pierde fuerza y deja de ser útil. Por ello, las metáforas absolutas tienen historia: ellas se transforman o bien son reemplazadas a lo largo del tiempo. Poseen valor para el historiador en la medida en que el cambio de una metáfora a otra revela "la metacinética de los horizontes de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones" (2018: 37). De este modo, la metaforología se vincula a la Historia Conceptual, como un aporte vinculado al estudio del cambio histórico

Pasemos ahora al uso que Laclau hace de la metáfora absoluta. Lo primero a señalar es que no se trata de reflexiones sistemáticas, sino que menciona esta categoría, casi al pasar, en dos ocasiones, señalando la similitud que ella guarda con algunos de sus planteos.

La primera referencia aparece en el artículo "Por qué construir pueblo es la tarea de la política radical" (2006), donde Laclau refiere al *dictum* lacaniano según el cual la relación sexual no existe, y explica que este refiere a que no existe una fórmula única de sexuación que pueda absorber los polos masculino y femenino dentro de un todo unificado y complementario. Entonces, afirma "se trata de un exterior radical que no puede ser dominado simbólicamente. Heterogeneidad es otro nombre para lo Real" y en nota al pié indica agrega: "lo que implica una representación de lo irrepresentable que lleva a lo que Hans Blumenberg llamó 'la metáfora absoluta'" (2006: 24). Entonces, la metáfora absoluta es equiparada a la representación de algo que es irrepresentable. En este sentido, podríamos decir que Laclau reduce la metáfora absoluta al tropo en que ella consiste: la catacresis, que implica el uso de un término figurativo cuando no existe un término literal que pueda reemplazarlo. Es decir, Laclau retiene de la metáfora absoluta su dimensión más formal. No hay consideración de los fundamentos antropológicos/existenciales que determinan su función. De acuerdo con este uso, referirse a las alas de un avión, por citar un ejemplo que gustaba de usar Laclau, constituiría una metáfora absoluta. La conclusión que podemos sacar de esta primera cita es que el argentino hace una apropiación minimalista de la metáfora absoluta: le sirve para reforzar su argumento pero solo en tanto ejemplo de una operación catacrética.

Pasemos a la segunda referencia, que pertenece al texto "Ideología y posmarxismo" (2006a). Allí, refiriéndose a la cuestión de la ideología, Laclau afirma que dentro de la teoría marxista hubo dos

grandes nociones de ideología: como falsa conciencia y como nivel necesario de toda formación social. En su opinión, ambas deben ser rechazadas por esencialistas. Sin embargo, no se resigna a abandonar la noción y propone darle un giro a su significación: [h]ay algo esencialmente catacrético en cualquier precaria estabilización de significado. Todo cierre es necesariamente tropológico" afirma, y continúa:

> Esto significa que las formas discursivas que construyen un horizonte de toda representación posible en un cierto contexto, que establecen los límites de lo que puede decirse, van a ser necesariamente figurativas. Son, como las llamara Hans Blumenberg, metáforas absolutas, un gigantesco como sí. Esta operación de cierre es lo que todavía llamaría ideológica, que en mi vocabulario, como debería estar claro, no tiene la menor connotación peyorativa. (2006a: 11).

Hay dos cuestiones para analizar en esta cita. La primera de ellas es la importancia que se le otorga a la retórica cuando se afirma el carácter tropológico (catacrético) de toda estabilización de significado. Al igual que Blumenberg, Laclau es un defensor de la legitimidad de la retórica. La segunda cuestión es la mención a la metáfora absoluta, donde permanece la idea de la representación de lo irrepresentable, pero Laclau es más específico al equipararla a las formas discursivas que cumplen una función de horizonte, que en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1993) reciben el nombre de "imaginarios sociales".

Vamos con la primera cuestión. La retórica es importante para Laclau porque el discurso es el terreno donde se constituye toda objetividad, razón por la cual los movimientos retóricos son constitutivos de la discursividad. Recordemos que la teoría de la hegemonía se basa en una concepción discursiva de lo social. Discurso es el conjunto de relaciones que da significado a toda acción u objeto dentro de esa configuración[3]. Toda configuración social es una configuración significativa. Ahora bien, la centralidad de la retórica depende del modo en que concibamos a las formaciones discursivas: como cerradas en su propia literalidad o como abiertas. La primera opción conduce al lugar de la retórica clásica –a la que se oponía Blumenberg– que

---

3 La noción de "discurso" supone una totalidad que incluye tanto a lo lingüístico como a lo no lingüístico: "la distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos no se superpone con la distinción entre 'significativo' y 'no significativo', sino que la primera es una distinción secundaria que tiene lugar al interior de las totalidades significativas" (1993: 116).

piensa a los tropos como meros adornos. Evidentemente, Laclau se inclina por la segunda. Para él, el carácter abierto de las formaciones discursivas proviene de la infinitud de la significación que produce la ausencia de significado trascendental. En la medida en que el sentido ("el campo de la discursividad") excede cualquier formación discursiva, existe siempre un resto de significación que permanece externo a la articulación en cuestión. De aquí se deriva el carácter contingente de la totalidad discursiva y de las unidades que la integran. Sin embargo, dice Laclau (junto a Mouffe): "la imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales (...) El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro" (2012: 152). A la apertura le sigue necesariamente un movimiento de cierre. Este movimiento recibe el nombre de "articulación" y consiste en una práctica que establece una relación entre elementos de modo tal que la identidad de estos se modifica como resultado de la articulación. Como producto de esta operación, uno de los elementos comenzará a funcionar como superficie de inscripción de los otros. Estos significantes privilegiados se denominan "puntos nodales". Para Laclau, ninguna plasmación estructural puede tener lugar sin que uno de los elementos asuma la representación de una totalidad inconmensurable. Esta es, precisamente, la definición de hegemonía, y la hegemonía es catacrética.

Ya sabemos por qué Laclau concede tanta importancia a la retórica, y a la catacresis en particular. Ella se encuentra en la base de cualquier estabilización (precaria) de sentido. Esto es indicativo de su interés por las reflexiones de *Paradigmas*..., donde vimos que Blumenberg destaca la importancia irreductible de la retórica e introduce la noción de metáfora absoluta que, como afirmamos, constituye una operación catacrética. En este sentido, para Laclau, "la retoricidad, como una dimensión de la significación, no tiene límites en su campo de operación" sino que "su extensión es equivalente a la de la estructura misma de la objetividad". Es preciso, por lo tanto reconocer el estatus de la retórica en "su verdadera generalidad ontológica" (2014: 84)

Pasemos ahora a la segunda cuestión. La equiparación de la metáfora absoluta con la noción de "imaginario social". ¿Qué es un imaginario social? Para explicarlo, debemos introducir la noción de "mito". Para el argentino, un mito es "un espacio de representación que no guarda ninguna relación de continuidad con la 'objetividad estructural dominante'" (1993: 77). El mito surge como respuesta a una dislocación estructural y tiene la función de suturar el espacio dislocado mediante la constitución de un nuevo espacio de represen-

tación[4]. De este modo, nos dice Laclau, el trabajo del mito es esencialmente hegemónico: construir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los elementos dislocados[5]. El espacio mítico tiene una doble función y una doble identidad: por un lado, es su propio contenido literal –un nuevo orden propuesto–; por el otro, este orden simboliza el principio mismo de la espacialidad y la estructuralidad. De ahí su carácter metafórico: representa algo distinto de sí mismo. El mito funciona como superficie de inscripción de las dislocaciones, y la característica principal de algo que se presenta como superficie de inscripción es su carácter incompleto. De este modo, los mitos sociales son incompletos porque su contenido se reconstituye y se desplaza constantemente. Ahora bien, si la relación entre la superficie de inscripción y lo inscripto en ella es inestable, existe la posibilidad de que el momento de representación de la forma misma de la plenitud domine al punto tal de constituirse en el horizonte ilimitado de inscripción de toda dislocación posible. En este caso, el mito se transforma en un imaginario: un "horizonte", un "límite absoluto que estructura un campo de inteligibilidad y que es, en tal sentido, la condición de posibilidad de la emergencia de todo objeto" (1993: 80)[6]. Esta idea de horizonte es la que Laclau equipara a las metáforas absolutas.

Entonces, mientras que en la primera cita Laclau llama metáfora absoluta simplemente a la representación de algo irrepresentable, enfocándose así en su aspecto más formal, esto es, en el movimiento tropológico que constituye su esencia: la catacresis; en la segun-

---

4 La dislocación es "la forma misma de la temporalidad" y, como tal, se opone a la espacialidad, esto es, "toda repetición gobernada por una ley estructural de sucesiones" (1993: 58). Temporalidad es aquello que interrumpe la dinámica repetitiva de la estructura, produciendo su desestructuración: eso es la dislocación, temporalización del espacio. Ella ejerce una acción subversiva al interior de la estructura. Es la razón por la cual ningún orden cierra del todo.

5 Toda objetividad no es otra cosa que un mito cristalizado. Laclau considera que el mito es constitutivo de toda sociedad posible. No obstante, afirma también que la dinámica de las sociedades contemporáneas, donde proliferan las dislocaciones, requiere que ellas se vuelvan cada vez más míticas.

6 Un imaginario social emerge a partir de la metaforización del contenido literal de cierta reivindicación social. A la inversa, comienza a disolverse cuando absorbe menos reivindicaciones sociales y coexisten cada vez más dislocaciones no integrables a ese espacio de representación. En este caso, el espacio es re-literalizado, merma su capacidad metaforizante y pierde su dimensión de horizonte. Podemos observar que la lógica de disolución de los imaginarios sociales es similar a la de las metáforas absolutas. Blumenberg, extrapolando los resultados de la teoría kuhneana sobre las revoluciones científicas, señala que las metáforas caen cuando las preguntas exceden las respuestas vigentes. En este sentido, si tenemos en cuenta que existen múltiple respuestas posibles compitiendo por ser "la" respuesta, la lógica hegemónica puede contribuir a explicar la dinámica de esta sucesión.

da cita la situación es algo distinta. En este caso, persiste la idea de una representación de lo irrepresentable, pero la equiparación con los "horizontes absolutos" que son los imaginarios sociales, nos indica una apropiación más interesante del concepto blumenberguiano. En nuestra opinión, lo que aparece en esta ocasión es la función "teórica" de la metáfora absoluta, aquella que implica la apertura de horizontes totales que estructuran el mundo, al representar el todo (imposible) de la realidad. Se trata de una operación que Laclau califica como "ideológica", en la medida en que entiende que hay ideología toda vez que un elemento particular se presenta como más que sí mismo[7]. De todos modos, tampoco aquí aparece una consideración del trasfondo existencial que la metáfora absoluta tiene para Blumenberg. Ello se debe, a nuestro entender, a que, como veremos hacia el final del texto, Laclau encuentra la fuente de la contingencia en otro lado. Además, se interesa fundamentalmente por la constitución de los espacios comunitarios, por los significantes imaginarios que constituyen el horizonte de una comunidad. De ahí que sus ejemplos de imaginarios sociales (el milenio cristiano, la concepción iluminista del progreso, la sociedad comunista) difieran de las metáforas absolutas estudiadas por Blumenberg (la verdad, la navegación, etc.).

III

La teoría de la reocupación es, fundamentalmente, una explicación del cambio histórico. Su formulación nos remite a *La legitimidad de la Edad Moderna*, donde Blumenberg ensaya una defensa de la legitimidad de la Modernidad, impugnada por la "teoría de la secularización", formulada inicialmente por Carl Schmitt en su *Teología política* [1922] y desarrollada luego por Karl Lówith en su *Sentido e historia* [1949]. Según el teorema de la secularización, ciertas categorías modernas no serían más que extrapolaciones de contenidos genuinamente teológicos, de modo que "la idea de 'ilegitimidad' se conecta aquí con la 'heteronomía' (la carencia de orígenes propios y auténticos)" (Palti, 2001: 86).

Contra esto, Blumenberg afirma que la existencia de continuidades entre la Modernidad y las épocas que la precedieron no supone su ilegitimidad. Su posición es, de alguna manera, intermedia: es un error ver la Modernidad como una secularización pasiva del cristia-

7 Según Laclau, el efecto ideológico consiste en la creencia de que existe un ordenamiento social particular que es capaz de aportar el cierre y la transparencia de la comunidad. La ideología aparece, de este modo, como una dimensión de lo social inerradicable, porque se trata de una ilusión necesaria. Sobre el tema, véase "Muerte y resurección de la teoría de la ideología" (Laclau, 2014).

nismo medieval, pero también lo es refrendar la imagen que la Modernidad se construyó de sí misma como un comienzo absoluto. En este sentido, su libro muestra cómo la aparición de la Edad Moderna fue inevitable a partir del presupuesto del nominalismo medieval.

Para ello, Blumenberg desarrolla su teoría de las reocupaciones. Según ella, "lo que una época hereda de la que la precede no es ningún conjunto de categorías, sino un sistema de 'posiciones vacías' que la nueva época debe llenar con sus propios materiales" (Palti, 2001: 90). Para nuestro autor, la Modernidad no es una continuidad lineal del cristianismo medieval, sino que su origen está vinculado al socavamiento del pensamiento escolástico iniciado por el nominalismo[8]. En este sentido, muchos conceptos y fenómenos modernos, por su propia substancia, no tienen nada que ver con los contenidos teológicos de la Edad Media, sino que lo que ocurre es que se han hecho cargo de su función y ahora ocupan su lugar. Blumenberg define este fenómeno como "sustitución de posiciones de respuestas que han quedado vacantes" (2008: 75). Esto es la teoría de la reocupación, una explicación sobre la continuidad y el cambio en la historia. La continuidad proviene de la persistencia de los problemas/preguntas, mientras que el cambio se corresponde con las formas concretas que, en cada época, adquieren ese preguntar y responder. Cada representación ocupa un lugar hasta el momento en que deviene incapaz de cumplir su función. El contenido de verdad es, en este caso, irrelevante: una realidad cae cuando ya no encuentra "resonancia" en nosotros. En este sentido, Blumenberg se opone completamente a una filosofía teleológica de la historia que ve cada época como una etapa que conduce a un objetivo final[9].

---

8 Siguiendo a Weltz (1996), podríamos ordenar este libro en torno a dos conceptos centrales: el de "absolutismo teológico", vinculado al nominalismo del medioevo tardío; y al de "autoafirmación humana", que se corresponde con la Edad Moderna. La relación entre ambos es la de un desafío planteado por el absolutismo teológico, cuya respuesta corre a cargo de la autoafirmación humana. Según Blumenberg, el nominalismo afirmaba la creencia en Dios cuyo poder era absoluto y su voluntad arbitraria e incomprensible para el hombre. El mundo se vuelve entonces, incalculable e inseguro para los hombres, en una palabra: contingente. El Dios nominalista es un Dios oculto y un Dios oculta equivale, de hecho, a un Dios muerto (2008: 404). El hombre queda indefenso ante una naturaleza indiferente y se hunde en una situación de inseguridad metafísica, que se ve empujado a hacerse cargo por sus propios medios de cuidar su existencia. Esto es lo que Blumenberg llama autoafirmación del hombre, cuyo fundamento es la racionalidad autónoma y se realiza bajo la forma de la civilización científico-técnica.

9 Un abordaje más completo acerca del modo en que Blumenberg piensa el cambio histórico es realizado por Ludmila Fuks en su texto en el presente volumen.

En cuanto a la reocupación moderna de posiciones medievales, Blumenberg señala un problema fundamental: nuestra época no dispone de medios adecuados para responder satisfactoriamente a las preguntas heredadas: sus sustituciones no llenan adecuadamente las posiciones vacías. Esto obedece a la exigencia de sentido desmedida e improcedente legada por el cristianismo, que exigía de la realidad algo que ella es incapaz de ofrecerle. Ante esto, nuestro autor recomienda desmontar las grandes preguntas heredadas del cristianismo eliminando nuestras desmesuradas pretensiones y expectativas.

La noción de "reocupaciones" es recuperada por Laclau en *Nuevas reflexiones*... para criticar el proyecto epistemológico de la Modernidad y su racionalismo. Laclau es un autor que recoge el guante del desafío del posmodernismo: reconoce la crisis de los grandes relatos y rechaza toda filosofía de la historia. No obstante, estos aspectos son más bien constataciones antes que una apuesta teórico-político propia (Vergalito, 2016). A diferencia del pensamiento posmoderno, Laclau no es anti-moderno[10], y su pensamiento es profundamente optimista, en tanto sostiene que la crisis de la razón abre nuevas posibilidades para la política radicalizada. Esta idea es la que se propone defender en *Nuevas reflexiones*... y en este marco recurre a Blumenberg para mostrar el error en el que incurrieron las modernas filosofías de la historia[11]. Veamos cómo.

La reflexión viene motivada por la pregunta acerca de la posibilidad de la comunidad en tiempos de la generalización de la política. Laclau considera que, al momento de dar cuenta del conflicto, que es la esencia de la política, los discursos sobre la constitución de los espacios comunitarios han buscado domesticar la dislocación espacializándola, esto es, construyéndola "como momento en relación estructural permanente con otros momentos, eliminando así la temporalidad pura del 'evento'" (1993: 87). En este sentido, el pensamiento antiguo domesticó la dislocación gracias a la teoría del ciclo y en la figura de la corrup-

---

10 De hecho, toda su teoría tiene lugar a partir de la lectura en clave posfundacional de las principales categorías políticas de la Modernidad, como libertad, emancipación, sujeto, representación, etc. En este sentido, Laclau considera que el error del posmodernismo es que "convirtió el fracaso *epistemológico* de los discursos totalizadores clásicos en una condición *ontológica* de lo que está sucediendo en nuestro mundo social" (2003: 300).

11 Esquemáticamente, el argumento del texto consiste en a) mostrar que la negatividad es constitutiva de toda identidad y que el proyecto racionalista estaba destinado al fracaso; b) mostrar que el carácter contingente y precario de toda objetividad se hace plenamente visible con el capitalismo de su tiempo, cuyos efectos dislocatorios hacen plenamente visible la historicidad del ser; c) justificar que este reconocimiento abre nuevas posibilidades para una política emancipatoria.

ción. Por su parte, el pensamiento judeo-cristiano, dice Laclau, introduce una diacronía radical que provee una nueva superficie de inscripción para las dislocaciones. En primer lugar, ahora las dislocaciones son concebidas en términos de "mal", como intervención de poderes perversos: es puro evento, ninguna regularidad gobierna la diacronía. Sin embargo, la sucesión no es una serie no estructurada de eventos, sino que se organiza en torno a la promesa de que la victoria de Dios y el advenimiento del puro espacio pleno están aseguradas. En segundo lugar, ocurre que "el punto de transición al reino de Dios en la Tierra no puede consistir en un momento más en la serie de eventos registrados por la diacronía" (1993: 89). Si todos los actores históricos anteriores habían sido limitados en su capacidad de vencer al mal, el actor que tiene la fuerza para hacerlo debe ser ilimitado. De este modo, en tercer lugar, "la lectura apocalíptica de lo real crea las condiciones de un hiato permanente entre las identidades escatológicas y los actores empíricos que han de encarnarlas" (1993: 89). El costo que la inscripción apocalíptica de las dislocaciones paga por su universalidad es el surgimiento de una zona de fricciones entre lo universal/necesario y lo contingente.

En este punto Laclau retoma a Blumenberg y dice:

> En su admirable libro *La legitimidad en la Edad Moderna* Hans Blumenberg ha introducido el concepto de "reocupaciones". Entiende por tal el proceso por el cual ciertas nociones, que están asociadas al advenimiento de una nueva visión y de nuevos problemas, cumplen la función de reemplazar nociones antiguas que habían sido formuladas en el terreno de una problemática diferente, con el resultado de que esta última acaba por imponer sus exigencias a las nuevas nociones, y así las deforma necesariamente. (1993: 90)

Laclau cree que las ideologías modernas de transformación radical de la sociedad reocupan el terreno propio de la apocalíptica medieval, que había logrado darle inscripción discursiva a la dislocación, manteniendo al mismo tiempo su carácter de puro evento. Sin embargo, cuando Dios desaparece de la ecuación pero se intenta mantener la imagen de una transición necesaria hacia el "mundo quilíastico" de una sociedad sin dislocaciones, en ese momento se manifiestan todas las tensiones propias del discurso apocalíptico.

El desafío que enfrenta todo discurso naturalista racionalista que pretenda reconstruir radicalmente la sociedad es que todas las transiciones tienen que ser intramundanas, lo cual solo es posible, dice Laclau, como "resultado de la transferencia, al *ens creatum*, de la omnipotencia del Creador" (1993: 90). Pero esto elimina toda dislocación,

al resolverla en pura apariencia en el movimiento de la razón. Aquí no hay evento, todo es pura espacialidad, y por eso Laclau afirma que la reocupación se adapta mal a la naturaleza del terreno que ocupa. Para el racionalismo, mantener una representación radical de lo real (como buscaba el medioevo) conlleva eliminar todo pensamiento de la dislocación. No obstante, hay otro camino posible: "mantener el carácter de puro evento de la dislocación" (1993: 91), lo cual vuelve imposible su representación[12]. Nuestro tiempo, que es el de la revolución democrática, dice Laclau, comienza a explorar las posibilidades de acción histórica abiertas por esta segunda alternativa.

Laclau va a explorar esta vía. Antes, sin embargo, advierte sobre la persistencia, aún hacia fines del siglo XX, de ciertas teleologías. Estas son "superficiales" y "absurdas", puesto que si los nuevos discursos se adaptan mal al terreno que reocupan, lo más adecuado sería partir de esa tensión y no de la pretendida unidad teleológica de un campo que unificaría la totalidad de sus contenidos. No obstante esto, lo cierto es que el terreno reocupado continúa operativo y algunas dimensiones del milenarismo medieval, dice Laclau, condicionan estructuras fundamentales del pensamiento radical aún en el presente. Esa influencia se resume en que "el carácter universal de la historia del milenio –condición de su ilimitada representabilidad– requiere también el carácter universal de sus actores y de la sociedad en la que el milenio se verifica" (1993: 91). En las versiones secularistas del milenio ocurre que se mantiene esa universalidad con toda su fuerza pero, al no ser tan fácil distinguir entre contenido concreto y universalidad escatológica, tiene lugar un proceso constante de transferencia metafórica entre ambos.

La segunda alternativa al eclipse de Dios se corresponde con "el modo estrictamente político a través del cual opera la democracia" (1993: 94). La dislocación, dice Laclau, "destruye todo espacio, y por consiguiente, la posibilidad misma de la representación, produciendo una subversión generalizada del espacio de la representabilidad" (1993: 94), que es lo mismo que decir una subversión de la espacialidad como tal. Esto no elimina los problemas vinculados a la reocupación del terreno de la apocalíptica medieval, pero desplaza su sentido, conduciendo de la reocupación de un terreno a su radical deconstrucción. En este sentido, lo "universal" no desaparece, pero pierde la transparencia propia de un orden positivo y cerrado. No hay otra

12 "En tal caso ya no podemos considerar la dislocación como el reverso de corrupción y no-ser de un *eidos* puro, pero tampoco podemos inscribirla como manifestación de una lucha encarnizada con las fuerzas del mal. Lo que queda, por lo tanto, es la pura temporalidad y precariedad de algo que ha pasado a ser esencialmente irrepresentable" (1993: 91).

universalidad que la que se construye hegemónicamente. Tampoco es eliminada la tensión implícita en toda encarnación, ya que la asimetría entre la particularidad de los momentos y la universalidad de los valores nunca da lugar a una reconciliación en la que toda particularidad sea reabsorbida finalmente en un orden universal y transparente: "no hay *pax romana* para el orden social" (Laclau, 1993: 96). Por este motivo, el problema de la encarnación "no reocupa simplemente el terreno de la apocalíptica en sus versiones teleológicas o naturalista-racionalista sino que, en su nueva forma, hace ese terreno imposible" (1993: 96). No estamos ya frente a una universalidad necesaria que "busca" la fuerza histórica que la encarne, sino que, en la medida que toda universalidad es construida, la fuerza que habrá de encarnar "universalidades relativas" es indeterminada y será producto de una lucha hegemónica. En esto consiste la política para Laclau. Esa asimetría entre universalidad (relativa) y fuerza que la encarna "abre así la vía para una competencia democrática entre diferentes grupos, ya que lo 'universal' no tiene medida común con ninguna de las fuerzas que pueden momentáneamente encarnarlo" (1993: 96), como tampoco tiene una existencia y un sentido fijo al margen de ellas.

Recapitulando, vimos que Blumenberg desarrolla su teoría de la reocupación, con la cual explica la continuidad y el cambio histórico, a la vez que ensaya una defensa de la Modernidad. También vimos que señala la excesiva pretensión de sentido heredada del cristianismo y la imposibilidad de colmarla, frente a lo que recomienda desmontar esas grandes preguntas y bajar las expectativas. Laclau, por su parte, se sirve de la idea de reocupación, y más específicamente de la idea de que nuevos discursos se adaptan mal al terreno que reocupan, para llevar adelante una crítica a la pretensión de la Modernidad de alcanzar una representación radical de lo real, lo cual no es más que una exigencia de sentido heredada del cristianismo, que supone eliminar toda dislocación. Contra esto, Laclau propone mantener el carácter de puro evento de la dislocación –lo que vuelve imposible su representación– y explorar las posibilidades de acción política que se abren a partir de ello. Esto supone, en cierto sentido, una respuesta similar a la de Blumenberg: bajar las expectativas.

IV

Nuestro recorrido nos arroja dos conclusiones a propósito de la presencia del pensamiento de Hans Blumenberg en la obra laclausiana.

En primer lugar, que Laclau se interesa por la metáfora absoluta en tanto representación de lo irrepresentable, es decir, en tanto catacresis. Ella es equiparada con los "horizontes absolutos" que son los imaginarios sociales, concepto introducido en *Nuevas reflexiones…* y

que incorpora la función "teórica" de la metáfora absoluta, que cumple una así una función de cierre que, desde la óptica laclausiana, no podemos llamar de otra forma que "ideológica". En el marco de estas reflexiones, identificamos un interés compartido por la retórica que, en ambos casos, es defendida frente al menosprecio conceptual y dotada de estatus ontológico.

En segundo lugar, Laclau se sirve de la idea de reocupaciones, de discursos nuevos que se adaptan mal al terreno que reocupan, para criticar el proyecto epistemológico de la Modernidad. Podríamos decir que mientras Blumenberg realiza una defensa crítica de la Modernidad –en tanto afirma su legitimidad pero niega que constituya un comienzo absoluto–; Laclau, por su parte, realiza una "crítica defensiva" de la Modernidad, en la medida en que busca potenciar algunos de sus valores despojándolos de su esencialismo. En este sentido, podemos entender que Blumenberg ofrece una descripción de la Modernidad que es útil a los propósitos del pensamiento posfundacional. El proyecto que Laclau inauguró junto a Mouffe enfatiza la necesidad de ir a fondo en la crítica al esencialismo, para así ganar claridad sobre la naturaleza de lo político y reformular, con una orientación más radical, el proyecto democrático de la Ilustración, puesto que consideran que el marco racionalista no deja comprender la actualidad de la política democrática. Según la autora belga, hay que seguir a Blumenberg y distinguir entre dos lógicas distintas que conviven en la Ilustración: la primera de ellas es de carácter político y es la autoafirmación, mientras que la segunda, la autofundamentación, es de carácter epistemológico. Ambas lógicas han estado articuladas largamente, pero no existe entre ellas una relación necesaria y, por lo tanto, pueden separarse, discriminando entre lo "realmente moderno" –la autoafirmación– y lo que no es más que la reocupación de una posición medieval –la autofundamentación–. De lo que se trata es de abandonar la ilusión autofundamentadora y aceptar los límites de la razón y Blumenberg es útil para esto (Mouffe, 1999).

Habiendo recapitulado nuestro argumento, y a modo de conclusión, nos interesa reflexionar sobre un efecto de lectura que produce Blumenberg, que es cierta cercanía o familiaridad entre sus posiciones y los postulados del posfundacionalismo. A nuestro entender, esto se explica por el hecho de que las preguntas son, en buena medida, las mismas. ¿Qué consecuencias tiene la caída de todo fundamento último que garantice la vida con otros? ¿Cuál es el origen de esa contingencia? Preguntas como estas se encuentran en la base de las reflexiones de estos autores. Es decir, ese efecto de lectura que sugerimos proviene de un interés común por el origen y los efectos de la contingencia, interés que atraviesa casi toda la obra del alemán y que constituye el centro de las reflexiones del posfundacionalismo. Es

razonable que así sea, al fin y al cabo, la contingencia es el signo de nuestro tiempo. Aunque no es una invención moderna, el horizonte de la experiencia de la contingencia se expandió significativamente en la Modernidad, y lo que ella pone de relieve es, precisamente, la ausencia de un fundamento último.

Como señala Laleff Ilieff en su texto en este volumen, también es posible derivar de Blumenberg una política atenta al carácter contingente y precario de las articulaciones sociales. Sin embargo, existen diferencias entre ambas posturas. Queremos sugerir, siguiendo a Palti (2011), que cuando parece dirigirse hacia una ontología sin fundamentos, Blumenberg trunca ese camino y vuelve hacia la antropología, buscando un fundamento natural de la contingencia, que encuentra, siguiendo a Gehlen, en una disposición biológica innata del ser humano: la carencia de instintos adaptativos. En su búsqueda, Blumenberg se interroga por aquello que vuelve a toda narrativa inevitablemente precaria. Pero "al devolver la fuente de la inexpresabilidad al plano de los objetos naturales, logra así convertir a la misma, aunque inevitable, siempre perfectamente definible y comprensible en sus fundamentos últimos" (Palti, 2011: 245). En su texto *El pensamiento político posfundacional*, Oliver Marchart (2009) distingue, siguiendo a Derrida, entre dos hipótesis para explicar la ausencia de fundamento del orden social. Por un lado, existe una "hipótesis clásica" según la cual se supone que un campo, en este caso la sociedad, no puede ser totalizado debido a su infinitud empírica y/o a las limitaciones empíricas del "agente totalizador", el sujeto. Por otro lado, una segunda hipótesis, "posclásica", considera que no es por razones empíricas que un sistema no puede fundarse sino porque le falta un centro. Mientras la primera concibe la imposibilidad de totalización de manera empírica, la segunda lo hace de manera cuasitrascendental. Consideramos que esta distinción nos permite cifrar la diferencia entre Blumenberg y el pensamiento posfundacional en el abordaje de la contingencia: mientras el primero permanece dentro de la hipótesis clásica, el posfundacionalismo suscribe una hipótesis posclásica.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta

Blumenberg, Hans (1995). "Aproximación a una teoría de la inconceptualidad" en *Naufragio con espectador*. Madrid: La balsa de medusa.

Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

González-Cantón, César (2011). "Absolutism: Blumenberg's Rhetoric as Ontological Concept" en *Hans Blumenberg: Nouvi Paradigmi di Analisi*. Alberto Fragio y Pedro Giordiano (eds.). Roma: Aracne Editrice.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2012). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Laclau, Ernesto (2003). "Construir la universalidad" en *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Butler, Žižek, Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto (2006). "Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical". *Cuadernos del Cendes, 23*(62), 3-38.

Laclau, Ernesto (2006a). "Ideología y posmarxismo". Recuperado de: http://servicios2.abc.gov.ar/lainstitucion/revistacomponents/revista/archivos/anales/numero04/ArchivosParaImprimir/3_laclau_st.pdf

Laclau, Ernesto (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós

Palti, Elías José (2001). *Aporías: tiempo, Modernidad, historia, sujeto, nación y ley.* Buenos Aires: Alianza.

Palti, Elías José (2011). "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje" en *Res publica, N. 25.*

Vergalito, Esteban (2016). *Laclau y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Wetz, Franz JosefJ. (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Josefa Ros Velasco

LOS EFECTOS DEL ABURRIMIENTO EN LA SOCIEDAD MODERNA DESDE LA FILOSOFÍA DE HANS BLUMENBERG

"El aburrimiento puede ser principio metafísico del mundo", decía el filósofo alemán Hans Blumenberg en su obra póstuma *Descripción del ser humano* (2011: 529)[1], a propósito de la ficción kierkegaardiana que aparece en la obra *O lo uno o lo otro* (2006: 294) del pensador danés:

> Los dioses se aburrían y por ello crearon a los hombres. Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida en que crecía la población. Adán se aburría solo, luego se aburrían Adán y Eva en conjunto, luego se aburrían

---

1 Esta misma idea fue expresada en su inédito UNF 2461 *Umkehrung eines Mythos*: "Que Dios creó el mundo por aburrimiento, por aburrimiento de su propia eternidad, es un mito del arte blasfemo de una longevidad casi venerable. La creación de la nada a partir de la naturaleza insoportable de la nada". La traducción al castellano es propia siempre que no se especifique lo contrario mediante referencia a la edición traducida de la obra en cuestión, tanto para el caso blumenberguiano como para otros. Todos los inéditos blumenberguianos pertenecen a su *Nachlass* del DLA Marbach. En adelante, se citarán, cuando sea posible, por medio del identificador UNF o por el número de ficha (*Karteikarte*) y el título. El lector podrá encontrar en la sección de referencias la ruta completa para localizar los mismos en el DLA incluyendo estuche (*Schuber*) y carpeta (*Mappe*), así como el año y otra información relevante cuando esté disponible

> Adán, Eva, Caín y Abel *en famille*, luego aumentó la población en el mundo y las gentes se aburrieron *en masse*.

El mundo está a un paso de ser la creación de unos seres aburridos de su propia eternidad (Blumenberg, 2011), cuyo resultado ha devenido en el problema del aburrimiento a lo largo de nuestra historia. Coincidiendo con Nietzsche, en *El anticristo* (1978), de un dios aburrido no puede surgir sino un hombre aburrido, pues aquel está hecho a su imagen y semejanza:

> El Dios antiguo, perfección acabada, tan pronto espíritu como gran sacerdote, pasea por su jardín. Pero se aburre. Contra el aburrimiento hasta los dioses luchan en vano. ¿Qué se le ocurre entonces? Inventar al hombre... el hombre es divertido. Pero entonces sucede que el hombre también se aburre.

Desde entonces, apuntaba Kierkegaard, el mundo ha ido de mal en peor y el aburrimiento ha estado siempre a "la raíz de todo mal" (2006: 294). Quizá los dioses enviaron a los hombres el desconsuelo para aliviar su aburrimiento, como contaba a sus 27 años el romántico Leopardi en la *Historia del género humano* (2015). Y quizá también, precisamente, "el fin del mundo podría tener la misma motivación: el aburrimiento de ella [la creación]", según indica Blumenberg en su inédito UNF 2461 *Umkehrung eines Mythos*.

¿Es el aburrimiento el culpable de nuestras desdichas o es la fuente de la creatividad? ¿Es ambas cosas a la vez? ¿Cómo afecta a la configuración del individuo y de la sociedad actual? Desde hace algún tiempo los investigadores interesados en el estudio del aburrimiento han puesto de manifiesto que estamos frente a un fenómeno plagado de cualidades. Tomando como ejemplo las palabras del psicólogo Peter Suedfeld (1975), se dice que la experiencia del aburrimiento estimula los poderes cognitivos relacionados con la memoria, la concentración, la estructuración, la sintetización, la reflexión y la imaginación. Incluso ha llegado a considerarse que el aburrimiento puede ayudarnos a incrementar nuestro coeficiente intelectual. De la misma manera, se cree que el aburrimiento tiene la capacidad de aumentar la agudeza de nuestros cinco sentidos y podríamos decir que incluso de un sexto: el de la percepción extrasensorial del entorno y de nosotros mismos. ¿Cómo puede ser el aburrimiento, entonces, la causa de ningún mal? El aburrimiento ha sido considerado el castigo de la humanidad a lo largo de la historia. Los antiguos lo comprendieron como un estado vergonzoso en su obsesión por llenar el tiempo mediante la dedicación a la *polis*; en la Edad Media se convirtió en un pecado

al amparo de la vida monacal; y la abundancia racionalizada de la Modernidad ha hecho del mismo el correlato del sinsentido de la vida. Incluso ahora ha sido elevado al estatus de la enfermedad mental. ¿Tal es la molestia que se desprende de su padecimiento? El aburrimiento nos acompaña desde hace mucho tiempo y las quejas sobre el mismo son rastreables desde hace ya varios siglos. Sin embargo, jamás se había tomado tan en serio como en el presente el que alguien dijese que se estaba muriendo de aburrimiento[2].

¿Qué ha hecho que el aburrimiento sea considerado en términos patológicos? Nos resulta imposible ponernos de acuerdo para definir qué es el aburrimiento (Ros Velasco, 2017) y, sin embargo, no dudamos en condenarlo como la raíz de todos los males. Y ello porque cuando lo sufrimos nos evoca un gran malestar. El tiempo se detiene y la vida se vacía de sensaciones. Mientras estamos aburridos sentimos la molesta impresión de que el tiempo pasa más despacio y cuando rememoramos el momento en que lo estuvimos nos enfrentamos al recuerdo de una experiencia hueca de impresiones que nos trae a la conciencia la cortedad de la vida y la culpabilidad del tiempo desaprovechado. Esta idea ha estado presente desde que Kant la explicase en su *Antropología en sentido pragmático* (2004a), al expresar que las personas que han sufrido aburrimiento durante la mayor parte del tiempo y a las que cada día les ha parecido larguísimo sienten que la vida ha sido demasiado breve, una vez que hacen recuento de aquella en el momento final de la misma, porque no tienen recuerdos productivos a los que agarrarse.

Pensar en el aburrimiento supone volver sobre aquello que lo produce. Las disciplinas de la salud mental, que cada vez con más fuerza están ocupando el paradigma de estudio de este fenómeno, apuntan a que el aburrimiento, experimentado de forma continuada, puede estar provocado por algún tipo de patología padecida por el individuo. Sin embargo, nunca hemos visto en la literatura de los siglos pasados que nadie se tomase a sí mismo como fuente generadora del aburrimiento, sino más bien como receptor de sus efectos causados por un agente externo: la sociedad, la cultura, la política. Por el contrario, de lo que ha dejado testimonio la historia es de multitud de situaciones generadoras de aburrimiento y de relatos sobre el malestar en que se traduce

---

2 Hasta el presente, de acuerdo con Blumenberg, en el inedito UNF 373-375 *Tödliche Langeweile*, de todas las quejas sobre el dolor, el sufrimiento y el malestar, la del aburrimiento se había considerado la menos importante de todas; nadie había tomado en serio a alguien que dijese que se aburría, ni siquiera si añadía el adverbio *mortalmente*. En este inédito Blumenberg está comentando los diarios del escritor alemán Theodor Haecker.

la experiencia de las mismas. En este sentido, aquellas manifestaciones del aburrimiento no han hecho sino sacar a la luz los contextos y las estructuras en las que la vida humana ha ido tomando forma. Así las cosas, parece que la experiencia del aburrimiento trae consigo una cierta verdad que ha de ser escuchada: implica el conocimiento de que algo está fallando y promueve el rechazo de aquello a través de la sensación de lo desagradable. Visto así podemos reconocer algo positivo en el aburrimiento; no solo porque nos cuenta la verdad, sino porque a través de su capacidad para generar un determinado estado de conciencia podría ser también el punto de partida del cambio de la situación de la que emana, impidiendo así a los sujetos quedarse estancados en ella.

Pero, ¿por qué cuesta tanto reconocer que el aburrimiento es, en realidad, nuestro amigo? Quizá porque nos obliga a replantearnos las cosas; porque nos expulsa de nuestra comodidad y nos hace pensar para buscar alternativas. El aburrimiento es el que no nos deja seguir siendo felices menores de edad –que diría Kant en su escrito "¿Qué es la Ilustración?" (2004b)– que delegan en los demás y en las instituciones la responsabilidad de conducir sus vidas; que solo a veces se marcha cuando le prestamos atención, pero que, empero, vuelve una y otra vez para impedir que nos durmamos indefinidamente.

Hemos de admitir que no siempre sabemos entender lo que el aburrimiento nos dice y respondemos ante el mismo de manera equivocada, incluso desproporcionada, y así no tarda mucho en regresar. Otras veces, por su parte, comprendemos a la perfección cuál es la raíz del problema pero, por distintas razones que pueden obedecer tanto al contexto como al individuo, no disponemos de los medios para solucionarlo, y el aburrimiento se queda de forma permanente en nosotros provocando las reacciones más inesperadas. A veces los impulsos más violentos para desasirnos del aburrimiento van acompañados de la creatividad. Otras veces, sin embargo, el resultado que se registra es peligroso o dañino, y es entonces cuando culpamos al aburrimiento de ser el causante de nuestros males.

Esto último ha sucedido innumerables veces a lo largo de la historia cuando las estructuras sociales se quedan obsoletas y resultan difíciles de cambiar. Cuando el aburrimiento ha estado provocado por una situación en apariencia inamovible ha desencadenado la repulsa a través de todo tipo de comportamientos que han ido desde lo más positivo, como puede ser la promoción de la actitud crítica o la creatividad artística, hasta lo más negativo, como son todos aquellos que se consideran desviados y autodestructivos, como la guerra y el suicidio. Muchas de las estructuras sociales que hemos erigido han despertado el aburrimiento, el más común de los aburrimientos y el más complejo

y profundo, promoviendo la creación, a su vez, de instituciones para paliarlo que no han hecho sino acrecentarlo. Los constantes esfuerzos por alejar un aburrimiento nacido en el seno de estructuras que generan descontento han acabado por traer consigo algunas de las mayores catástrofes de la historia. Y he aquí que la impotencia frente a la incapacidad del cambio de aquellas estructuras ha desembocado en el hecho de que, en la actualidad, nos decantemos por culpar al síntoma en vez de por atacar la enfermedad. Como afirma la escritora norteamericana Patricia Meyer Spacks (1995: 9), en su trabajo sobre el aburrimiento moderno, "hablamos de un efecto, no de sus causas". Así es como hemos acabado considerando que el aburrimiento es un tipo de trastorno mental.

Las disciplinas de la salud mental han entrado en escena para acabar de dotar de tintes patológicos al aburrimiento con sus terapias y sus tratamientos farmacológicos contra el síntoma que impiden que podamos escuchar lo que este nos tiene que decir. Y ello bajo la premisa de que no es el contexto el que está fallando, sino algo mucho más complejo de advertir que se encuentra en el interior del sujeto. Anestesiar el aburrimiento es equivalente a romper la relación con ese amigo molesto que trata de hacernos pensar. Si el aburrimiento ha promovido en otras ocasiones, con mayor o menor dificultad, que los sujetos despierten y sean conscientes de que es necesario un cambio, con un poco de esfuerzo y voluntad de tolerar sus síntomas todavía podemos estar a tiempo de tomar las riendas de nuestro destino.

Este trabajo viene precisamente a ser parte de ese esfuerzo, el de reconocer las estructuras sociales que a lo largo de la historia han suscitado aburrimiento y cómo la evolución de las mismas hasta el presente ha construido la concepción de este fenómeno en términos patológicos, apoyándonos en la filosofía blumenberguiana. Junto al planteamiento de Blumenberg, este capítulo pretende ser parte del esfuerzo de promover la crítica a aquellas estructuras e instituciones y a las prácticas clínicas que fomentan la comprensión del aburrimiento como una patología mental y a través de las cuales se pierde el mensaje crítico implícito en el malestar que produce. Y, por supuesto, estas páginas aspiran a poner a la vista la función que cumple el aburrimiento en la sociedad para romper con el mito de que es la raíz de todos los males y favorecer una idea bien distinta: la de que el aburrimiento es una parte imprescindible y necesaria de nuestra existencia.

Lo primero que vamos a hacer es recorrer muy brevemente la historia del aburrimiento. Queremos así aproximarnos a una primera comprensión de ese mecanismo bajo el que opera el aburrimiento, alertando de lo que debe ser cambiado cuando las estructuras sociales se agotan y promoviendo el propio cambio a un mismo tiempo, me-

diante el cual vamos a defender que el aburrimiento cumple con una función positiva en nuestro desarrollo individual y social al impedir la quietud y el estancamiento, siguiendo a Blumenberg. Lo que concluiremos es que a lo largo de la historia las estructuras sociales han ido dejando de funcionar, despertando el malestar de los sujetos que se han encaminado hacia los distintos cambios de paradigma en una evolución hasta la actualidad, en la que las instituciones herederas de los sistemas de gestión modernos parecen también haber tocado fondo y estar esperando una reacción ante la incomodidad y el hastío que provocan. Sin embargo, veremos que el presente se enfrenta a un problema distinto al de las épocas pasadas. Y ello por la aparente imposibilidad de cambiar las estructuras de las que emana el aburrimiento y que han creado, precisamente, una serie de correctivos para el mismo que, por una parte, acrecientan el propio malestar y, por otra, nos alejan cada vez más de la posibilidad de superar las mismas y encaminar el futuro de otra forma. Solo escuchando lo que el aburrimiento nos tiene que decir y manteniendo la postura crítica a la que nos conduce, sin dar por supuesto que el aburrimiento es una patología mental del individuo, todavía estamos en condiciones de poner los medios para avanzar y encontrar una salida frente a los problemas que atañen a la sociedad contemporánea. Ello depende, sin lugar a dudas, de que dejemos de buscar soluciones frente al propio aburrimiento y pongamos la atención directamente sobre esta última; esto es, de que dejemos de mirar al aburrimiento como si fuese una enfermedad, permitamos la actuación de sus síntomas sobre nosotros y analicemos con su ayuda cuáles son los verdaderos causantes de nuestra insatisfacción.

El estudio del aburrimiento desde la Grecia Antigua hasta el Imperio Romano revela curiosamente, al principio, la práctica ausencia de testimonios sobre este fenómeno. Este hecho no hace sino poner de manifiesto una prohibición implícita de las estructuras sociales del momento hacia todo aquello que tenía que ver con el aburrimiento bajo la premisa de la condena del tiempo libre en función de la promoción de la participación en la vida pública. El aburrimiento debió ser algo importante en la Antigüedad (Martin, Sadlo y Stew, 2006). Coincidiendo con el análisis del experto Peter Toohey, "sería increíble sostener que los griegos no sintieron nunca tal emoción" (1988: 153). Tanto Toohey (1988) como Reinhard Kuhn (2017) han tratado de rastrear los testimonios literarios y filosóficos del aburrimiento desde la Antigua Grecia hasta el Imperio Romano en un esfuerzo enorme de éxito relativo. Con respecto a la primera época, una serie de términos podrían haber sido empleados para referir al aburrimiento –de una manera bastante imprecisa– tales como *ἄλυς* y su forma verbal *ἀλύω* o *κόρος*. Algunos ejemplos –que no podemos entrar a detallar ahora–

incluyen las obras atribuidas a Homero *La Ilíada* y la *Odisea*; las odas *Píticas* de Píndaro; la comedia *Las acarnienses* de Aristófanes; las tragedias *Ifigenia en Áulide* y *Medea* de Eurípides; los diálogos filosóficos *Gorgias*, *Leyes* y el *Simposio* de Platón o los *Problemas* de Aristóteles.

La explicación más lógica a la ausencia de estudios sobre el aburrimiento en este periodo pasa por el hecho de que el aburrimiento no podía ser ensalzado a través de su publicidad en los textos porque representaba para los clásicos algo no muy lejano a un vicio (Leslie, 2009). El aburrimiento habría sido considerado como un producto de la delegación de la responsabilidad de la autogestión de la vida que conformaba la máxima del pueblo griego. Así pues, la decisión de no tomar parte en la política por preservar el tiempo de ocio implicaba algo más que un vicio: era una renuncia a lo humano. Quizá la cultura griega era una de aquellas en las que, como Blumenberg apunta (2011: 527), "no esta[ba] permitido de ninguna manera hablar de aburrimiento [porque se insertaba] en el marco de las máximas aspiraciones que pueden plantearse en un horizonte cultural".

Sin embargo, este planteamiento cambió a medida que la ética epicúrea comenzó a introducir una concepción mucho más positiva sobre el tiempo libre y el aburrimiento natural que germinaba de aquel. El mayor ejemplo de este periodo lo constituyen los fragmentos de Metrodoro de Lámpsaco. La extensión de la ética epicúrea y el desvanecimiento de la noción clásica griega de la inseparabilidad del autocultivo y la participación política se hicieron eco hasta la llegada de la época romana imperial, pasando por la Grecia romana, cuando el cambio de perspectiva acerca del tiempo libre acabó por asentarse de la mano de la nueva cesión de la responsabilidad de la autogestión (Leslie, 2009). En este paradigma de individualidad y privacidad podemos atender a algunas alusiones al aburrimiento, que siguen dejando el camino abierto a la interpretación, en el poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas*; en el *Epistolario* y las *Sátiras* de Horacio; en las *Cartas a Lucilio* y en *De la serenidad del alma* de Séneca; en las *Historias curiosas* de Eliano y en los *Fragmentos* de Diógenes de Enoanda.

El desequilibrio provocado por la promoción de la delegación de la autogestión y el relego hacia la contemplación sufrirá un cambio severo cuando, en el Medievo, las instituciones religiosas comiencen a hacerse cargo de ambos aspectos de la vida, implantando un sistema absoluto de valores que se deberán acatar tanto como parte de la vida activa como de la contemplativa, dictaminando la forma en la que habrá de emplearse el tiempo libre. Entonces, el aburrimiento, llamado *acedia*, volverá a ser condenado y, en su caso, elevado al estatus de los pecados capitales por tratarse de una manifestación de la desviación de la obligada dedicación del tiempo a la contemplación de la divini-

dad. Muchos ejemplos de ello se pueden encontrar en las obras de los teólogos de la época –incluyendo el *Septuagint* y las *Sagradas Escrituras*– tales como las *Confesiones* y *La catequesis de los principiantes* de San Agustín; el *Tratado práctico* y el *Antirrhetikos* de Evagrio Póntico; las *Instituciones cenobíticas* de Casiano; los *Tratados morales sobre el libro de Job* del papa Gregorio Magno o la *Suma Teológica* de Santo Tomás, entre otros. La acedia pasó por muchas fases durante el Medievo y especialmente hacia la última parte de este periodo histórico. Siguiendo la maravillosa síntesis de Aguirre Baztán (1994: 94),

> hasta el siglo X, la acedia de los monjes es considerada como una tentación (…). En el siglo XI se destaca más el fenómeno de la ociosidad y somnolencia, en el siglo XII se vuelve a insistir en la falta de fervor y en el siglo XIII como tristeza interiorizada o depresiva.

Personalmente, añadiría que, al final, en lo que dicha tristeza o depresión se convierte es en la melancolía.

Quizá el momento sobre el que más cuesta pronunciarse acerca de la historia y la evolución del aburrimiento sea el Renacimiento. Sin embargo, lo que sucede durante este periodo nos pone sobre la pista de las raíces de las que crecen las formas de experiencia del aburrimiento durante los siglos posteriores. Dos acontecimientos son de suma importancia en este tiempo: el descubrimiento y la valorización de los conocimientos científicos y el desprecio de la vida monacal y religiosa de corte medieval. La repercusión de estos cambios de cara al aburrimiento se refleja en el abandono del uso de la palabra acedia por el del término melancolía, mediante el cual, siguiendo a Peretó Rivas (2011: 13), "se legitima científicamente una noción monástica y se la sustrae del dominio religioso", esto es, se la seculariza. La pareja acedia-melancolía siguió perteneciendo a ese estado intermedio entre la espiritualidad y la medicina durante siglos, quedando reflejado en obras como *Infierno* y *Purgatorio* de Dante; *Mi secreto* de Petrarca; en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola; en *El médico espiritual de las almas temerosas y escrupulosas* de Bernabé Saladin; en *Noche oscura del alma* de San Juan de la Cruz; hasta llegar a la famosa *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton.

Quizá lo más importante es que, a principios de la Modernidad, el aburrimiento, fusionado con la melancolía, estaba a punto de pasar por una cierta revalorización positiva. Durante un tiempo, y según en qué espacios, las condenas sobre el aburrimiento cesaron. Su unión a la melancolía y a la depresión, cuando no se tiznaba con la carga moral del cristianismo, resultaba en una personalidad profunda, in-

teresante, reflexiva, en un sentido muy particular: el de la genialidad provocada por el temperamento melancólico que nace con Aristóteles, en los *Problemas* (2004), y que dio lugar a una larga tradición en favor de dicha analogía. Es posible afirmar, con las palabras de Solomon (2014: 295), que en algunos frentes "el Renacimiento glamorizó el aburrimiento". De alguna manera, en este periodo se empezó a escuchar con atención y paciencia al aburrimiento.

La aparición de la figura del atormentado por el aburrimiento o el melancólico intelectual, del genio, entra en escena como una forma de clerecía secular y su consecuente directo es la apreciación de la experiencia dolorosa del aburrimiento como parte del proceso de autoafirmación del hombre durante la Reforma. El "eclipse duradero" de la culpabilización y el desprecio del aburrimiento (Forthomme, 2005: 29) se extendió durante la Ilustración a través de obras como las *Cartas filosóficas* de Voltaire. Pero el concepto de intelectual evolucionó también al margen del carácter melancólico como parte del proceso de autoafirmación del hombre, que describe Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), a través del espíritu capitalista moderno.

La ética protestante, en su vertiente calvinista, dispuso el germen del capitalismo, a comienzos de la Modernidad, del que acabaría emanando la nueva estructuración del tiempo y del trabajo y la figura de un hombre agresivo y perseverante, apto para la producción. Los intelectuales se vieron afectados por esta ética capitalista del trabajo que convertía el tiempo natural en la división del día en unidades iguales, hijas de los ciclos repetitivos del reloj que instauraba como norma "la puntualidad, la exactitud y el cálculo" (Simmel, 1977: 4). Hablamos del intelectual de carácter colérico (Ros Velasco y Larrión Randez, 2017), obsesionado con producir gran cantidad de obras que pasarían a la posteridad. En este contexto, nuevamente, el tener tiempo para aburrirse sería condenado después de la Reforma. La mejor manera de observar la condena del tiempo libre es acudir a los preceptos del puritanismo inglés, cuyo punto de referencia es Richard Baxter en *El reposo eterno de los santos* (2013).

El espíritu capitalista ejerció una importante reconfiguración de la individualidad que llevó a los sujetos a experimentar la vida en un mundo opresivo que exigía la autopromoción por la producción y la consecución del beneficio. Con el tiempo, la riqueza creada por esta variante del protestantismo acabaría por secar las raíces religiosas de las que procedía (Weber, 2001), prescindiéndose del espíritu del que nació y dando lugar al desarrollo de aspectos racionales, técnicos y burocráticos. Despojados del resorte espiritual, los modernos, que al principio se habrían sentido cómodos llenando el tiempo con el

trabajo incesante, acabarían por experimentar la sensación de hastío que provoca lo siempre igual, lo cien por ciento redundante (Lefebvre, 1971). El devenir, el desengaño acumulado, fue gestando durante la Ilustración un sedimento de hastío vital, como acuña el psiquiatra David Fraguas Herráez (2014), que, cargado de amargura, impregnaría el mundo moderno. En definitiva, el hombre resultante de este estilo de vida anticipaba lo que sería la conducta burguesa racional, que impide gozar y disfrutar del sentimiento, de la aventura imprevista y de la belleza, y el aumento del riesgo de poner fin a la creatividad y a todo lo que es propiamente humano (Weber, 2001)

Desde mediados del XVIII comenzaría a reaparecer el aburrimiento como tema aislado entre las páginas de los filósofos y literatos que repudiaban el resultado del nuevo ideal de vida y que utilizarían, a partir del XIX, la metáfora de la enfermedad para transmitir el hastío en que se había sumido la existencia. Aunque a principios del Siglo de las Luces apenas hubo cabida en las grandes obras literarias y los excelsos tratados filosóficos para el aburrimiento, enseguida la sensación de hartazgo se hizo un hueco entre los escritores y pensadores de la época que reaccionaron frente a los clásicos cánones racionales impuestos durante la Ilustración para reclamar la importancia de los sentimientos y los instintos frente a los estereotipos de la época.

Decididos a romper con las reglas, con el tedio, apostaron por la búsqueda de la libertad: fueron los protagonistas del movimiento cultural conocido como el romanticismo. Sin embargo, en su repliegue hacia sí mismos, también encontraron el aburrimiento por el exceso de tiempo libre consecuente del nuevo ideal romántico. El resultado directo de atentar contra la ética del trabajo capitalista no fue otro que la emergencia del *leisure time* que, si no se empleaba de manera significativa, reportaba un "fastidioso aburrimiento", tal como lo expresa Blumenberg en su obra *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (2007: 534). Esta fue, sin duda, la paradoja del periodo histórico en que nos encontramos: consiguió "librar la vida de las molestias clásicas (…) al precio de nuevas torturas" (Blumenberg, 2007: 251)[3]. Así, se instaura-

3 Blumenberg explicó en esta obra (2007: 534) que somos "un ser que no está totalmente planificado por un biograma ni sometido totalmente a él, lo que nos hace experimentar un desdoblamiento del tiempo de la vida ocupada en una parte por las exigencias de la autoconservación y, en otra, por un libre margen temporal de realizaciones indeterminadas". Nuestro tiempo queda así fraccionado en el tiempo que empleamos para satisfacer las necesidades primarias, esto es, el tiempo del deber (*Mußzeit*), y el que resta una vez que aquellas están cubiertas, el tiempo del poder (*Kannzeit*). Si bien es cierto, admite, que nuestra inercia natural nos conduce siempre a minimizar el tiempo del deber en función del tiempo del poder, la consecución del último deviene siempre en la experiencia del aburrimiento que causa tanto ma-

ban dos formas de aburrimiento: un aburrimiento profundo, vivenciado por el hastío que provocaban las estructuras socioeconómicas y la pérdida de los valores metafísicos, sumado a la presión de la ética del trabajo bajo el capitalismo, y un aburrimiento individual, generado por la desorientación frente al simple tiempo libre resultante de los ideales románticos (Valéry, 1994; Kracauer, 2008).

Ejemplos del tratamiento del aburrimiento en este periodo se encuentran en infinidad de obras pertenecientes al romanticismo, al idealismo y sus críticos y a la psicología alemana desde el XVIII al XIX. Asimismo, además del *Langeweile*, el *ennui* protagonizó los trabajos del *Mal du siècle* en los que el aburrimiento se describía mediante la metáfora de la enfermedad. Aquellos inspiraron los primeros tratados médicos en los que se aunaba literalmente aburrimiento y enfermedad como el de Brière de Boismont *Sobre el aburrimiento, taedium vitae* (1850).

Durante la primera mitad del siglo XX, dos vertientes disciplinares, la sociología/teoría crítica y la psicología/psiquiatría comienzan a tomarse muy en serio la cuestión del aburrimiento como problema social, fruto de las estructuras políticas e institucionales, y como problema de salud mental, respectivamente. Blumenberg vendrá a formar parte de la primera corriente, por así decirlo, para realizar una crítica de la segunda.

El aburrimiento provocado por las estructuras económico-sociales no se vivenció con frecuencia suficiente ni por un amplio espectro de personas hasta este momento (Leslie, 2009; Conrad, 1997). En definitiva, la falta de espacio para la creatividad conseguiría alentar un aburrimiento mucho más generalizado y peligroso, el que fomentaba la eterna repetición de lo siempre igual (Lefebvre, 1974). Las demandas por la reducción del tiempo de trabajo, por una parte, se convirtieron en uno de los elementos principales de la legislación del estado de bienestar. Ello, unido a la emergencia de los nuevos modelos de producción que comenzaron a aplicarse tras el estallido de la Primera Revolución Industrial y los avances en materia científico-técnica, comunicativa y de transporte (Blumenberg, 2011), hicieron entrar en escena el concepto de tiempo libre también para la clase trabajadora.

Para las sociedades occidentales de finales del XIX y principios del XX el remedio fue peor que la enfermedad. Hacia el *fin de siècle* las estructuras sociales de occidente contaban con sus propios recursos para contener la identidad individual dentro de un orden regular dirigido por la administración y para controlar a la sociedad mediante la

---

lestar como el tiempo del deber.

eliminación del riesgo. Lo que quedaba, entonces, era un aburrimiento hijo de la nueva ascética y su ideal de progreso, por un lado, y de la ética y su *moralia*, por otro, que nos conducía a un "vivir sin vivir", como afirma Blumenberg (2003: 32). La vida racionalizada había abolido los deseos de vida y no permitía el surgimiento de "cadenas de intención de largo aliento" (Blumenberg, 2011: 534). Su gran desventaja era "la carencia de tensión, la pobreza de la excitación, la exclusión de las situaciones darwinistas que, justamente todavía y por buenas razones arcaicas, siguen siendo las más interesantes, las más confiables en cuanto a la intención" (Blumenberg, 2011: 535).

Algunos pensadores se agarraron a la idea de que las instituciones responsables del entumecimiento social estaban abocadas a desaparecer a corto o largo plazo y apostaron por que la solución al problema de la época pasaría por aceptar el fin de las estructuras pasadas y "gestionar de la mejor manera posible la agonía manteniendo a la gente ocupada hasta que las nuevas fuerzas llamasen a nuestras puertas" (Deleuze, 2006: 2). Así, en medio de este panorama, la misma maquinaria institucional que había sido responsable de la generación de escenarios habituales de aburrimiento ideó una solución correctiva y de contrapeso a través de la promoción de una industria cultural de entretenimiento mediado y emoción moderada. Se trataba de acabar con el malestar a través de la "*intensificación del estímulo nervioso*" (Simmel, 1977: 2).

Esta iniciativa, al principio, dejó entrever una vida metropolitana que exigía un estado constante de alerta. Pero, después, la necesidad de este mismo exceso de atención sobre lo que se daba en grandes cantidades pero de una manera siempre repetitiva, relegó a la población nuevamente al aburrimiento (Simmel, 1977). La excitante vida de la metrópolis escondía grandes momentos de soledad, repetición, predictibilidad y aburrimiento (Lefebvre, 1971). Así las cosas, el ideal de la merma del aburrimiento a través del consumo mediado de entretenimientos resultó ser un fracaso, pues el aburrimiento aumentaba a medida que lo hacían las promesas unilaterales de excitación producida en masa. El intento de "recuperar el paraíso perdido", siguiendo la expresión de Blumenberg, en el inédito UNF 648-650 *Mangel an Bildern vom Glück*, por medio de la creación de una institución cultural forzada a generar novedades constantemente para lidiar con el aburrimiento –seguimos sus palabras en la *Karteikarte* 0219685 *Ist der "Kampf ums Dasein" Eine Metapher?*– solo resultaría en una mayor acomodación gracias al lujo, la superabundancia y la variedad para el sentido del gusto.

Con el patente fracaso del correctivo masivo al aburrimiento individual y al hastío generalizado de la época, la angustia y el males-

tar existencial volverían a entrar en escena a principios del siglo XX. El aburrimiento era ya una experiencia forzosa que formaba parte de lo cotidiano (Blanchot, 1987) y que ofrecía dos opciones imposibles: desear algo y no desear nada. En consecuencia, los individuos se veían obligados a "enfrentarse a la dificultad de reafirmar la personalidad propia" y tentados "a adoptar las peculiaridades más tendenciosas; esto es, las extravagancias" (Simmel, 1977: 8). El aburrimiento comenzó a someter a los sujetos a una regresión hacia los estados psicológicos más primitivos, la bestialidad, el miedo, el infantilismo, promoviendo situaciones desorientativas (Blumenberg, 019424 *Musil, Tagebücher Heft 30*) que resultaban en las manifestaciones más aberrantes y creaban los peores monstruos.

El gusto por lo desviado para eludir el aburrimiento nos condujo a jugar con el peligro como si de una forma tardía de lucha por la existencia se tratase (Blumenberg, 2011). En este paradigma, el aburrimiento favoreció la acción compulsiva y desmedida propia de los "accionismos" (Blumenberg, 019297-019298 *Zeitgewinn und Langeweile*), como una compensación mediante la amplificación (Blumenberg, *Unbehagen: Land der Langeweile*) que llega a poner al descubierto nuestros "más íntimos deseos de muerte" (Blumenberg, 2011: 539). Muchos pensadores de la época nos han legado ejemplos de este hecho, como cuando el poeta Paul Valéry exclamaba "estoy anhelando una gran guerra monstruosa", explica Blumenberg (2011: 538). Valéry, admitía, además, sentir envidia de los soldados que habían intervenido en la masacre del 1 de mayo de 1891 en la que habían sido asesinados diez manifestantes contra la última guerra europea del XIX (Blumenberg, 2011: 537). En la misma línea, Blumenberg anotaba, en su inédito *Tödliche Langeweile* (UNF 373-375), que Hebbel se había llegado a plantear "¡por qué una persona no puede cometer un asesinato meramente para escapar al aburrimiento!". Blumenberg también recoge la anécdota de cómo Berthold Feuchtwanger, condecorado combatiente de la Primera Guerra Mundial, confesaba que muchas de sus hazañas habían estado motivadas únicamente por apuestas que había hecho con el Oficial Superior para matar el aburrimiento: "dijo que lo había hecho por puro aburrimiento" (UNF 2348 *Die Indifferenzen der Langeweile*). Para Blumenberg, el aburrimiento "estaba llegando a costar más víctimas incluso que el odio" (UNF 2348 *Die Indifferenzen der Langeweile*). No era de extrañar, para el filósofo, que Hitler hubiese sido calificado por su médico, el Dr. Theo Morell, como un paciente que sufría de un profundo y severo aburrimiento (UNF 1835-2939 *Hitlers Bakterien*). Y en este punto también afirmaba que "las personas no solo se hacen terroristas porque el orden establecido les resulta aburrido, sino que

terminan abandonando el terrorismo porque también este les resulta aburrido" (Blumenberg, 2011: 529).

El aburrimiento no solo despertaba la expectación por la barbarie, las guerras y la muerte del prójimo, sino por la muerte propia y la autodestrucción. Con respecto a lo último, el consumo de drogas que transgredía los usos farmacológicos comenzó a hacerse patente entre los círculos más elitistas. En el siglo que precedía, la unión entre aburrimiento y suicidio se había manifestado sobre todo en la literatura y siguió siendo un recurso literario en el siglo XX. Sin embargo, algunos sociólogos de final de siglo comenzaron a tomar muy en serio esta relación, cuyo ejemplo por excelencia es el de Durkheim, quien dedicó todo un monográfico a la cuestión del suicidio, *El suicidio. Estudio sociológico* (2012).

Además del gusto por lo desviado y lo macabro o la autodestrucción a través del consumo de drogas y las tendencias suicidas, otros comportamientos patológicos se asociaron entonces al aburrimiento, como los propios de la histeria y la hipocondría, de los que Blumenberg ha dado buena cuenta. Por lo que respecta a la primera, Blumenberg admitía que "un 'poco de histeria' hace que el mundo sea más colorido que el pedante aburrimiento" (*Hysterie – Ein fragwürdiger Begriff*). Por su parte, la hipocondría ayudaba a disipar el aburrimiento manteniendo a los sujetos entretenidos con enfermedades fantasma, esto es, a salir de "una normalidad que apesta" (Blumenberg, 2011: 519; Ros Velasco, 2014, 2016).

Este proceso llevó a pensadores como Blumenberg a considerar que el aburrimiento había alcanzado en su época el estatus de una plaga, como lo serían "el cólera y la peste, la lepra y la viruela" (UNF 166-167 *Diesseits der Langeweile*). El siglo pasado se veía afectado de forma común por el aburrimiento a escala universal; no se trataba de un tema recurrente entre otros, sino, como apunta Kuhn (2017), el tema predominante.

Mientras no parecía haber ninguna promesa de salvación frente al problema del aburrimiento (Blumenberg, UNF 166-167 *Diesseits der Langeweile*), hubo quienes trataron de realizar un diagnóstico frente al mismo para poner los medios de cara a su superación. En este contexto, desde la disciplina sociológica, el teorizador del cine alemán, Siegfried Kracauer, quien dedicó todo un capítulo al aburrimiento en su obra *El ornamento de la masa* (2008), clamó que la superación de esta situación no podía encontrarse en la espera mientras pasaba el temporal, sino que había que actuar por medio de la crítica para sobreponerse a los medios de comunicación, de comodificación y de ocio. En esta línea, también Theodor Adorno y Max Horkheimer se encaminaron a ejecutar una de las mejores críticas de la aburrida in-

dustria cultural. Especialmente, su *Dialéctica de la Ilustración* (2007) promulgaba que el entretenimiento que hubo de ser considerado para paliar el aburrimiento no hacía otra cosa que generarlo, convirtiéndose en una extensión del trabajo bajo el capitalismo tardío.

Pero más allá de la iniciativa de los sociólogos y los filósofos por despertar a la sociedad a través de la crítica, los consecuentes del aburrimiento traducidos en comportamientos desviados llamaron la atención de los integrantes de otras disciplinas relacionadas con la salud mental especializadas en los trastornos de la conciencia. Si los primeros reconocían claramente que el aburrimiento y los comportamientos desviados que de aquel se desprendían eran un consecuente de las estructuras sociales, económicas y culturales de la Modernidad, los últimos comenzaron a entender el síntoma como la propia enfermedad. Aquellos tomaron la metáfora del XIX al pie de la letra. Los profesionales de la salud mental empezaron a interesarse por el aburrimiento y lo entendieron en los términos de una patología individual de la personalidad.

El aburrimiento no se convirtió en tema de investigación científica por parte de los profesionales de la salud mental hasta que se realizaron los primeros exámenes psicológicos sobre el aburrimiento en el entorno de trabajo industrial (Münsterberg, 1913). Al principio los mismos estaban en comunión con el diagnóstico sociológico y filosófico que apuntaba que el aburrimiento era una emoción construida, procedente de las condiciones alienantes del sistema capitalista. Pero cuando el aburrimiento empezó a convertirse en una amenaza para quienes trataban de compensar "su falta de valor moral mediante la búsqueda de intensas pero fugaces experiencias" (Leslie, 2009: 38), la atención se dirigió íntegramente hacia los componentes afectivos y cognitivos de la persona aburrida en cuestión. El discípulo de Freud Otto Fenichel fue uno de los primeros en explicar, en su "Psicología del aburrimiento" de 1934, coincidiendo con los presupuestos de Lipps (1909), que el aburrimiento se vivenciaba por un contraste entre los compromisos mentales de los individuos y la inhibición simultánea de los mismos que acababa por dejar a aquellos en una eterna espera.

Algunos psiquiatras se decantaron por realizar experimentos con el aburrido. Por ejemplo, Joseph Barmack se aventuró primero a jugar con las condiciones ambientales y la temperatura de un cuarto en el que se introducía al sujeto (1939a), y más tarde comenzó a suministrar dosis de sulfato de benzedrina o de hidrocloruro de efedrina a quienes padecían aburrimiento (1938; 1939b; 1939c). En los casos más extremos, especialistas como Edmund Bergler llegaron a postular que el aburrimiento era un desorden psicótico con importantes

implicaciones neuróticas cuya cura había de pasar por la intervención a nivel neurológico (1945).

A partir de la segunda mitad del siglo XX y hasta finales de siglo, el incipiente interés de los profesionales de la salud mental por la cuestión del aburrimiento fue en aumento. Así las cosas, a la altura de 1996, la comprensión del aburrimiento como un rasgo psicopatológico de la personalidad había llegado a estar tan reconocida que el término aburrimiento comenzó a aparecer en el *Diccionario de Psiquiatría* de Campbell (1996). Actualmente, el aburrimiento es una entrada más en las múltiples enciclopedias de psicología, psicología aplicada y lexicones de psicología, casi siempre al lado de la depresión.

En el siglo XXI, las disciplinas encargadas del estudio del aburrimiento siguen siendo las procedentes de las áreas médicas de la salud mental. La psicología heredera de los primeros planteamientos de la teoría psicodinámica coincide en que el aburrimiento es el síntoma de una incapacidad del sujeto para encontrar estímulos en el entorno, lo que ha acabado dando lugar a la aceptación de la existencia de trastornos del aburrimiento que estaban gestándose desde el siglo pasado, como la patología del aburrimiento crónico. Psicólogos y psiquiatras no solo han tratado de describir el fenómeno del aburrimiento desde sus categorías disciplinares, sino que no han dudado lo más mínimo a la hora de elevarlo a enfermedad cuya patología debe ser abordada desde una perspectiva clínica a través de la terapia y la farmacología (Ros Velasco, 2018).

Esta aproximación al aburrimiento, sin embargo, no está ni de lejos exenta crítica. Si bien es cierto que pueden existir casos de aburrimiento patológico por un determinado desajuste en los sistemas encargados de hacer reaccionar de forma inmediata al individuo ante su padecimiento, y que en los mismos podría ser necesaria la terapia e incluso el tratamiento farmacológico, es preciso reconocer que los medios para realizar un diagnóstico en estos casos y para formular un tratamiento adecuado son escasos en la actualidad y que, en consecuencia, el riesgo de error es muy alto. También Blumenberg puso la mirada sobre la tendencia moderna, por parte de los especialistas en salud mental, de convertir los problemas cotidianos en enfermedades.

Para Blumenberg, esta tendencia se ha visto acrecentada desde que la OMS ha definido la salud como “el estado de completo bienestar físico, anímico y social” (2011: 516), promoviendo que “todo se vuelv[a] enfermedad y (…) [que] la necesidad de tratamiento se vuelv[a] en potencia un estado permanente” (2011: 516). En este contexto, señala el filósofo, el aburrimiento se convierte en una molestia de la que se puede incluso vivir (2011: 519) y de la que, de hecho, cada vez más profesionales de la salud viven planteando sus “pretensiones te-

rapéuticas" (2011: 520). Siguiendo a Blumenberg, tratar una emoción como el aburrimiento, que tan generalizada se encuentra en nuestra época, en términos de patología mental supone un "diagnóstico con gran futuro" (2011: 527) gracias a que el aburrimiento ha ido ganando relevancia desde hace un par de siglos hasta el presente y se ha convertido en una "manifestación de época" (2011: 527). Como uno de tantos fenómenos que orientan la relación entre cuerpo y conciencia de la realidad recuerda a lo patológico, admite, sin que ello implique la necesidad de "una terapia durísima" (2011: 551). Volviendo sobre Foucault (1974: 157), la medicina, en este sentido, ha ido "más allá del campo de la demanda del enfermo sufriente, imponiéndosele a los individuos, enfermos o no, como un acto de autoridad".

Sin embargo, para Blumenberg, es todavía posible pedir a los profesionales de la salud mental que sean cautos y, sobre todo, a los *pacientes* que mantengan una actitud crítica, al igual que demandaban los sociólogos, frente al contexto. Más allá del planteamiento del aburrimiento como psicopatología desde las disciplinas de la salud mental, que plantea bastantes dudas por el momento, el aburrimiento puede seguir siendo un síntoma de las circunstancias y su padecimiento y sus consecuentes nos pueden estar advirtiendo de la necesidad de revisar las mismas desde una postura crítica. Autores como Blumenberg se han esforzado en analizar el aburrimiento como una emoción reactiva y beneficiosa en dos sentidos: porque pone en movimiento nuestra conciencia acerca de aquello del entorno con lo que no estamos contentos y porque nos empuja a emprender acciones para cambiarlo.

La experiencia del aburrimiento nunca nos deja impasibles. Al contrario, nos hace sentir una irritación provocada por una "conciencia de sí que se torna incómoda: como conciencia de un sí mismo en punto muerto, superfluo, que no se considera aludido y que no se ha pronunciado sobre nada" (Blumenberg, 2011: 528). El aburrimiento llega a sentirse incluso como una quietud parecida a la muerte, siguiendo la metáfora absoluta blumenberguiana del aburrimiento mortal, en el inédito *Langeweile, Kurzweil*. Es por ello por lo que nos hace reaccionar primero siendo conscientes de la fuente de la que emana y después emprendiendo alguna acción para promover el cambio. Se trata de una acción combinada entre "pobreza de estímulo y prohibición de la consecuencia de dormirse [que] (…) genera la compensación interna como movimiento invisible" (Blumenberg, 2011: 530).

El aburrimiento "pertenece a las pasiones impulsoras más fuertes del hombre" (Blumenberg, [tarjeta sin título]) actuando, al principio, como una fuerza paralizante que, a continuación, desencadena "una repulsión violenta" (Blumenberg [tarjeta sin título]) ante la situación que lo provoca. Es, en palabras de Blumenberg, una emoción que "carece

de la 'intencionalidad' del objeto referido, (…) una condición en la que se hace 'algo' solo para escapar de ella" (*Langeweile, Kurzweil*). En este sentido, para Blumenberg, el aburrimiento no solo alerta mediante sus síntomas a los individuos de que algo en su contexto debe cambiarse, sino que además abre la puerta a la acción para promover el cambio. Ha de ser imaginado, en definitiva, como una forma de parálisis (…) [que] da lugar a situaciones artificiales, como las propias del espíritu de aventura (Blumenberg, 019297-019298 *Zeitgewinn und Langeweile*), esto es, como "un tipo de voluntad de estar dispuesto para cualquier cosa" (Blumenberg, UNF 820-821 *Hohe Ziele und mindere Zwecke*).

El aburrimiento, en conclusión, impulsa el movimiento, la acción, el trabajo: "es un gran resorte de tensión que nos obliga a trabajar" (Blumenberg, 019424 *Musil, Tagebücher Heft 30*). Siguiendo las palabras del filósofo John Locke, que Blumenberg recoge en su *Descripción del ser humano*, "lo que impulsa principalmente, si no exclusivamente, al ser humano al trabajo y a la acción es la *uneasiness*" (2011: 518). Y esta *uneasiness*, ese malestar, se traduce, en este caso siguiendo a Hume, en el peso del tiempo vacío: el aburrimiento (Blumenberg, 2011). Pero esto no solo sucede a nivel individual. El aburrimiento también actúa como fuerte contrapeso social. Es por lo anterior por lo que la historia puede ser considerada, siguiendo a Cioran, en *Historia y utopía* (1988), como el resultado del miedo al aburrimiento.

Blumenberg ha dado un paso más en esta línea al explicar que el aburrimiento, como otras emociones negativas, puede cumplir con una función adaptativa extraordinaria para el ser humano y la sociedad. Los seres humanos tendemos de forma natural a buscar la comodidad y el estado de adaptación óptima. Sin embargo, un exceso de adaptación tampoco es deseable. Además, el exceso de comodidad es peligroso, porque merma nuestra capacidad de reacción e impide que nos adaptemos a futuros cambios, apunta Blumenberg (2011). Las emociones negativas, entre las que contamos al aburrimiento, son precisamente las que nos ayudan a evitar el exceso de quietud y a promover el cambio. A Blumenberg no le cabe duda de que el aburrimiento es "una forma unitaria de comportamiento anticipatorio ajustada a situaciones iniciales antropológicas" (2011: 524). Desde el punto de vista de la antropología filosófica blumenberguiana, el aburrimiento no es una emoción esencial del hombre (2011), sino que fue adquirida en algún punto de nuestra carrera evolutiva por su funcionalidad para la autoconservación, probablemente en un momento en el que nuestros ancestros experimentaron un nivel de adaptación y comodidad suficiente.

Así las cosas, el aburrimiento cumple con una función adaptativa porque impide el exceso de adaptación. Pueden aplicarse al aburrimiento las palabras de Blumenberg a propósito de aquello que es la vida:

> Lo que fractura y destruye lo rígido, el poder líquido contra las carcasas de todo tipo; pero por otra parte (...) es también lo que siempre vuelve a expresarse en formas, que no son más que las posteriores carcasas fosilizadas que en cierto modo sobreviven [...] Solo este movimiento permite medir cuándo la forma de la expresión adecuada de la vida ha quedado obsoleta, volviéndose rigidez perimida. (2013: 23)

Incluso en los momentos en los que más cerca parecemos estar de un mundo de distonía vegetativa, el aburrimiento que se desprende del mismo nos impulsa a actuar, a abrir "la puerta de entrada para lo que no es conforme al orden, para lo que es contrario al sistema, que a su vez produce hastío del orden y placer en violarlo, esto último solo en virtud de lo primero" (Blumenberg, 2011: 536).

Dado que el aburrimiento, coincidiendo con Blumenberg, actúa como un nivelador de la vida esencial y necesario, funcionalmente positivo, a pesar de ser emocionalmente negativo (*Unbehagen I*)[4], es imprescindible aprender a tolerarlo (UNF 2321 *Das Letzte aller Kultopfer: die Langeweile*). Hoy parece que el único momento en el que nos disponemos a tolerar el aburrimiento es cuando va de la mano de la convicción propia; por ejemplo, si estamos dispuestos a aguantar un largo y aburrido sermón político o religioso —en el que el aburrimiento se convierte, en palabras de Blumenberg, en "el último martirio" (*Die Verbindung von überzeugung und Langeweile*)— impulsados solo por nuestras creencias, así como "el asceta monacal resiste el hambre, la sed y otras privaciones en su columna" (Blumenberg, 2011: 527). Pero hemos perdido la noción de soportar el aburrimiento por la convicción de sus beneficios.

Blumenberg propone que pensemos en el aburrimiento en la historia y en la sociedad actual como un fracaso que permite que surjan otros tantos arreglos que consienten que la especie sobreviva y aumente sus habilidades. Y es precisamente por esto por lo que tenemos que aprender a convivir con él y por lo que no tenemos que tratar de eliminarlo, sino convertirnos en observadores interesados en lo que tiene que decir (Blumenberg, UNF 935-937 *Langeweile*). La posibilidad de eliminar el aburrimiento ha sido concebida por este pensador en los mismos términos en los que se plantea la de responder de manera definitiva a las grandes preguntas del hombre (Blumenberg, UNF 3256 *Die Langeweile und die Unbeantworteten Fragen*), como algo

---

4 En este *Kurzessay* Blumenberg está siguiendo el texto de Gehlen de 1973, *El público y su opuesto*, en el que explica que el aburrimiento es un estado que permite la apertura a que los malos humores desaparezcan y dejen paso a los buenos.

imposible de realizar. Sin embargo, la farmacología podría hoy acabar con el padecimiento de lo uno y de lo otro.

Pero si tenemos en cuenta la función adaptativa a la que sirve el aburrimiento, coincidiremos en que eliminar el aburrimiento de nuestra sociedad moderna, así como otras emociones negativas, es algo completamente contraproducente. Blumenberg nos advierte de que acabar con el aburrimiento podría equivaler a acabar con la humanidad, porque es precisamente aquello que posibilita las adaptaciones a futuros cambios. En estos términos, afirma Blumenberg, resulta preferible "el pasatiempo de la incomodidad" (UNF 648-650 *Mangel an Bildern vom Glück*) que no solo hace la vida más interesante, sino que es la única posibilidad de la que disponemos (UNF 1528-1529 *Die eigene Zufriedenheit als Indiz für die Unzufriedenheit der anderen*). Nuestra capacidad de sobrevivir y de hacer de la vida algo soportable depende precisamente de "hacer la guerra de vez en cuando y [de] la alternancia de victoria y derrota" (Blumenberg, 2003: 34; Ros Velasco, 2013). Ahora tememos el aburrimiento, pero realmente no sabemos siquiera qué es aquello que tememos: "Uno está contra él, pero ¿qué es él?" (Blumenberg, *Die Verbindung von überzeugung und Langeweile*).

Si algo hemos aprendido a lo largo de estas páginas es que cuando se trata del aburrimiento no nos queda otra que aceptar las distintas aproximaciones al mismo que se han intentado llevar a cabo desde las múltiples disciplinas interesadas en su estudio a lo largo de la historia. En conclusión, este trabajo recorre la historia del padecimiento del aburrimiento, la concepción contemporánea del mismo y algunas de las alternativas que pretenden realzar sus cualidades positivas a nivel individual y social, principalmente de la mano de Blumenberg. Su postura defiende en todo momento que el aburrimiento es una emoción necesaria porque, como individuos, nos ayuda a conocernos, a escuchar nuestras necesidades y a buscar alternativas, mientras que, como sociedad, impide la quietud y promueve el cambio manteniendo una actitud crítica y reflexiva. Quizá no conseguiremos dar con la solución al problema del que emana el aburrimiento en la sociedad actual, pero al menos habremos contribuido, con Blumenberg, a dejar de ver el síntoma como la causa de todos los males[5].

---

5 Este capítulo es un adelanto en primicia de mi libro monográfico todavía inédito *La enfermedad del aburrimiento. El camino de la medicalización y sus alternativas*, de próxima publicación en 2022. Quiero dar las gracias a las instituciones que han permitido la realización de este trabajo, el Real Colegio Complutense en Harvard y la Universidad Complutense de Madrid, mediante la concesión de una beca postdoctoral (2017-2021) y al grupo de investigación *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (V): Populismo versus Republicanismo: el reto político de la segunda globalización* (FFI2016-75978-R).

BIBLIOGRAFÍA

Hans Blumenberg editados

Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-textos.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.

Blumenberg, Hans (2011). *Descripción del ser humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hans Blumenberg inéditos del Nachlaß

Karteikarten

Blumenberg, Hans. 019297-019298 Zeitgewinn und Langeweile. Konvult Text und Materialsammlung Langeweile. Marbach am Neckar: DLA, 1992-1993.

Blumenberg, Hans. 019424 Musil, Tagebücher Heft 30. Zettelkasten 01: Anthropologie. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. 0219685 Ist der "Kampf ums Dasein" Eine Metapher? Zettelkasten 03: Deutsche Aufklärer. Marbach am Neckar: DLA.

Schuber

Blumenberg, Hans. Die Verbindung von überzeugung und Langeweile. Konvolut Text und Materialsammlung Langeweile. Marbach am Neckar: DLA, 1992-1993.

Blumenberg, Hans. Hysterie – Ein fragwürdiger Begriff. Konvolut Materialsammlung Anthropologie 3/3. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. Langeweile, Kurzweil. Konvolut Text und Materialsammlung Langeweile. Marbach am Neckar: DLA, 1992-1993.

Blumenberg, Hans. [Tarjeta sin título]. Zettelkasten 26 U-Welt. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. Unbehagen: Land der Langeweile. Konvolut Text und Materialsammlung Langeweile. Marbach am Neckar: DLA, 1992-1993.

Blumenberg, Hans. Unbehagen I. Zettelkasten 13/2 Terminologie. Marbach am Neckar: DLA.

UNF

Blumenberg, Hans. UNF 166-167 Diesseits der Langeweile. S1, M2. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 373-375 Tödliche Langeweile. S1, M3. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 648-650 Mangel an Bildern vom Glück. S2, M2. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 820-821 Hohe Ziele und mindere Zwecke. S2, M4. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 935-937 Langeweile. S3, M1. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 1528-1529 Die eigene Zufriedenheit als Indiz für die Unzufriedenheit der anderen. S4, M5. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 1835-2939 Hitlers Bakterien. S7, M4. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 2321 Das Letzte aller Kultopfer: die Langeweile. S5, M7. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 2348 Die Indifferenzen der Langeweile. S5, M7. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 2461 Umkehrung eines Mythos. S6, M3. Marbach am Neckar: DLA.

Blumenberg, Hans. UNF 3256 Die Langeweile und die unbeantworteten Fragen. S8, M5. Marbach am Neckar: DLA.

Resto de fuentes citadas

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

Aguirre Baztán, Ángel (2004). *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría*. Barcelona: Marcombo.

Aristóteles (2004). *Problemas*. Madrid: Gredos.

Barmack, Joseph (1938). "The Effect of Benzedrine Sulphate upon the Report of Boredom and other Factors" en *Journal of Psychology, N. 5.*

Barmack, Joseph (1939a). "A Definition of Boredom: A Reply to Mr. Berman" en *American Journal of Psychology, N. 52* .

Barmack, Joseph (1939b). "Studies on the Psychophysiology of Boredom: Part I. The effects of 15mgs of Benzedrine Sulphate and 5mgs of Ephedrine Hydrochloride on Blood Presure, Report on Boredom, and Other Factors" en *Journal of Experimental Psychology, N. 25.*

Barmack, Joseph (1939c). "Studies on the Psychophysiology of Boredom: Part II. The Effect of Lowered Room Temperature and an Added Incentive on Blood Pressure, Report of Boredom, and Other Factors" en *Journal of Experimental Psychology, N. 25*.

Baxter, Richard (2013). *El reposo eterno de los santos*. Barcelona: Clie.

Bergler, Edmund (1945). "On the Disease-entity Boredom ("alyosis") and Its Psychopathology" en *Psychiatric Quarterly, Vol. 19, N. 1.*

Blanchot, Maurice (1987). "Everyday Speech" en *Yale French Studies, N. 73.*

Boismont, Brière de (1850). *De l'ennui. Tædium vitæ.* París: Martinet.

Campbell, Robert (1996). *Psychiatric Dictionary*. Nueva York: Oxford University Press.

Cioran, Emile (1988). *Historia y utopía*. Barcelona: TusQuets.

Conrad, Peter (1997). "It's Boring: Notes on the Meanings of Boredom in Everyday Life" en *Qualitative Sociology, Vol. 20, N. 4.*

Deleuze, Gilles (2006). "Post-scriptum sobre las sociedades de control". Polis. 2006. Disponible en https://journals.openedition.org/polis/5509#quotation.

Durkheim, Émile (2012). *El suicidio*. Madrid: Akal.

Fenichel, Otto (1934). "Zur Psychologie der Langeweile" en *Imago, N. 20.*

Forthomme, Bernard (2005). "Émergence et résurgence de l'acédie" en *Tristesse, acédie et médecine des âmes*. Nathalie Nabert (comp.). París: Beauschesne.

Foucault, Michel (1974). "La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. Curso de medicina social del Instituto de Medici-

na Social, Centro Biomédico de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, Brasil". Paho. Disponible en http://hist.library.paho.org/Spanish/EMS/4451.pdf.

Fraguas Herráez, David (2014). *La curación por la palabra en el Quijote*. Tesis de doctorado, Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid.

Gehlen, Arnold (1973). "Die Öffentlichkeit und ihr Gegenteil" en *Einblicke*. Fráncfort del Meno: Klostermann.

Kant, Immanuel (2004a). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel (2004b). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.

Kierkegaard, Søren (2006). *O lo uno o lo otro*. Madrid: Trotta.

Kracauer, Siegfried (2008). *El ornamento de la masa*. Barcelona: Gedisa.

Kuhn, Reinhard Clifford (2017). *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Lefebvre, Georges (1974). *El nacimiento de la historiografía moderna*. Barcelona: Martínez Roca.

Lefebvre, Henry (1971). *Introducción a la Modernidad: Preludios*. Madrid: Técnos.

Leopardi, Giacomo (2015). *Storia del genere umano*. Génova: Zona.

Leslie, Isis (2009). "From Idleness to Boredom: On the Historical Development of Modern Boredom" en *Essays on Boredom and Modernity*. Barbara Dalle Pezze y Carlo Salzini (comps.). Nueva York: Brill.

Lipps, Theodor (1909). *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

Martin, Marion; Saldo, Gaynor y Stew Graham (2006). "The Phenomenon of Boredom" en *Qualitative Research in Psychology, N.* 3.

Meyer Spacks, Patricia (1995). *Boredom. The Literary History of a State of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Münsterberg, Hugo (1913). *Psychology and Industrial Efficiency*. Boston: Houghton Muffin.

Nietzsche, Friedrich (1978). *El anticristo*. México: Editores Mexicanos Unidos.

Parreño Roldán, Christian Rafael (2013). “Aburrimiento y espacio. Experiencia, Modernidad e historia” en *Revista de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica, Vol. 2, N. 3*.

Peretó Rivas, Rubén (2011). “Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica” en *Eä Journal, Vol. 3, N. 1*.

Ros Velasco, Josefa (2013). “La distinción schmittiana *amigo-enemigo* como categoría antropológica en Hans Blumenberg” en *Eikasia, N.* 50.

Ros Velasco, Josefa (2014). “Perspectivas filosóficas sobre la hipocondría” en *Blumenberg: la apuesta tardía por una Ilustración*. José Luis Villacañas Berlanga (comp.). Barcelona: Anthropos.

Ros Velasco, Josefa (2016). “El diagnóstico kantiano sobre la pareja aburrimiento e hipocondría y su recepción en la filosofía de Hans Blumenberg” en *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Juan Manuel Navarro Cordón; Rafael Valeriano Órden Jiménez y Rogelio Rovira (comps.). Madrid: Escolar y Mayo.

Ros Velasco, Josefa (2017). “Boredom: A Comprehensive Study of the State of Affairs” en *Thémata. Revista de Filosofía, N. 56*.

Ros Velasco, Josefa (en prensa). *La enfermedad del aburrimiento*. *El camino de la medicalización y sus alternativas*.

Ros Velasco, Josefa y Larrión Randez, Benjamín (2017). “The Melancholic and the Choleric: Two Kind of Emotional Intellectuality” en *Azafea: Revista de Filosofía, Vol. 19, N. 1*.

Ros Velasco, Josefa (2018). “Boredom: Humanising or Dehumanising Treatment” en *The Neurobiology- Psychotherapy-Pharmacology Intervention Triangle: The Need for Common Sense in 21st-century Mental Health*. João Pereira; Jorge Gonçalves y Valeria Bizzari (comps.). Wilmington: Vernon Press.

Simmel, Georg (1977). “La metrópolis y la vida mental” en *Revista Discusión, N. 2*.

Solomon, Andrew (2014). *The Noonday Demon: An Atlas of Depression*. Nueva York: Simon and Schuster.

Suedfeld, Peter (1975). “The Benefits of Boredom: Sensory Deprivation Reconsidered” en *American Scientist, Vol. 63, N. 1*.

Toohey, Peter (1988). “Some Ancient Notions of Boredom” en *Illinois Classical Studies, Vol. 13, N.1*.

Valéry, Paul (1944). *El alma y la danza. Eupalinos o el arquitecto*. Buenos Aires: Losada.

Weber, Max (2001). *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Fernando Beresñak

BLUMENBERG Y LA CIENCIA MODERNA: UNA LECTURA PARA EL SIGLO XXI

La ambigüedad del cielo
abre la posibilidad de un Copérnico

I. PROYECCIÓN

El presente trabajo movilizará el pensamiento de Hans Blumenberg para problematizar la dimensión política de la cosmovisión científica moderna en su devenir hacia el siglo XXI. Para tal fin, si bien será útil servirse del espíritu general de la obra del de autor, la atención estará focalizada en aquellos pasajes en donde se hace posible aprehender el objeto teórico que este texto dinamizará.

Queda advertido el lector, entonces, sobre el deliberado gesto que aquí se tendrá. No se focalizará en ciertos matices que, sobre la cuestión a tratar, podría haber ido adquiriendo el devenir de la perspectiva blumenberguiana. Pero sí se señalarán al pie de página referencias textuales, las cuales podrían funcionar como guías para aquellos interesados que sospechen la necesidad de acudir a ellas. Con ellas, se espera compensar el abordaje de su obra o de otros temas que, para cierta tradición, podrían resultar inesperados o enigmáticos. Pero también así no se abandona el intento de hacer honor al espíritu que reina en su obra y que constituye una enseñanza determinante de su proceder: proyectar en el tiempo el coraje de la conjetura, asentado en hitos textuales y con la prudencia debida.

Lo señalado obliga entonces a precisar los problemas que se tematizarán. En primer lugar, se partirá de una descripción de la crítica situación de las humanidades y de la academia, aunque vinculándola

al avance de una cosmovisión proveniente de la ciencia moderna. Así se evaluará el lugar que en ella podrían tener las preocupaciones centrales de Blumenberg sobre la dimensión política de la ciencia en el mundo académico actual[1].

Luego, se hará referencia brevemente al tratamiento de la revolución copernicana que hace el autor para señalar allí un problema de orden político-matemático. De hecho, atendiendo a la matematización de la naturaleza galileana, se podrá constatar la importancia del mismo para comprender el devenir (tecno-)científico del mundo político contemporáneo. Pero lo haremos focalizados en aspectos que, durante la obra de Blumenberg, han sido vinculados a un carácter infernal y apocalíptico.

Se terminará con una serie de reflexiones sobre algunas sugerentes advertencias del autor en cuestión relativas a un probable futuro inminente. La primera emerge de los distintos mundos en los que se entrecruzaría la existencia humana y las posibilidades de la política. La segunda procede de los últimos avances de la cosmovisión tecno-científica sobre este último campo señalado.

II. LAS PREOCUPACIONES DE BLUMENBERG EN EL MUNDO ACADÉMICO –CIENTÍFICO– ACTUAL

II.A. LA TEMERARIA UNIDIRECCIONALIDAD DE LA ACADEMIA CONTEMPORÁNEA

En virtud de lo establecido, conviene comenzar señalando que Blumenberg no dejó de estudiar y referir a los autores de la denominada “revolución científica”[2] durante toda su vida. A lo largo de su obra ellos se transformaron en los prismas fundamentales desde los cuales comprender las dimensiones filosóficas, sociales y políticas que se

1 Como podrá notar el lector, el trabajo aborda algunas preocupaciones nodales del estado actual del mundo académico y de las humanidades. Debe advertirse entonces que la severidad de algunos enunciados no pretende en modo alguno abrir rencillas menores, sino incentivar a la apertura de un debate que quizá colabore a mejorar la crítica situación contemporánea. Podría decirse que seguimos aquí la consideración antropológico-política de Blumenberg, procedente en parte de la obra de Carl Schmitt, según la cual sería necesario un tiempo de paz y amistad para comprender realmente cuál es el enemigo a combatir (Ros Velasco, 2013). Con todo, es el espacio de la verdadera amistad la que nos concierne. En virtud de lo enunciado, no hay otro espíritu que pueda acoger este texto sino el que antaño supo conocerse como el de la amistad filosófica.

2 Cabe referir aquí al trabajo realizado por Alberto Fragio sobre el uso, en el campo de la ciencia, de los términos “revolución”, “descubrimiento”, “emergencia” y “disolución” como metáfora (2007).

encuentran en el trasfondo de la Modernidad (Blumenberg, 1965b)[3]. Pero también fueron disparadores de capital importancia para conformar las teorías y la batería conceptual más determinantes de su pensamiento. Doble importancia tuvieron aquellos "científicos-filósofos políticos de la naturaleza" en los albores de la Modernidad para el autor que resulta ser el eje central del presente texto. Es que para él, la concepción de la realidad y la teoría del estado se encuentran íntimamente entrelazadas (Blumenberg, 2002b).

En otorgarle importancia política a la ciencia moderna también coincidieron otros filósofos políticos de la más alta relevancia y aceptación en el mundo académico (y muy especialmente dentro del ámbito político), como por ejemplo Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger, Koyré, Kojève, Arendt, Lacan, Deleuze, Foucault y la lista podría continuar. A pesar de la autoridad que estos autores tienen en el mundo de los saberes, los textos que retomaron de aquellos filósofos políticos de la naturaleza continúan sin ser debidamente atendidos por el campo social, jurídico y político. Quizá por razones similares es que Blumenberg también haya insistido tanto sobre el tema en cada uno de sus escritos.

Es cierto que existen varias reflexiones sobre los efectos de la ciencia y la tecnología; y también lo es que el volumen de las mismas se ha visto acrecentado por el avance de la virtualidad y más aún lo hará con la pandemia de finales de este primer cuarto del siglo XXI. Pero la cuestión determinante no son solo los efectos de la ciencia y de la tecnología, sino también los antecedentes, el asentamiento de las bases y las construcciones que los hacen posibles y que, en parte, ya contienen la matriz –mitológica, matemática, lógica, física y teológica– que movilizaría gran parte de aquél devenir político (Blumenberg, 2004b). No deberían ser tan solo los efectos o los intereses en juego lo que delimite el ámbito de la problemática política, tal y como ya lo consideraba Blumenberg cuando se dio a la tarea de estudiar *La legitimación de la Edad Moderna* [1966].

Por tan solo poner algunos ejemplos de lo recién enunciado, pero que también adelantan la importancia de esos autores para la edificación de la Modernidad, Blumenberg hizo hincapié, entre otras cuestiones, en el desarrollo del problema de la infinitud alrededor de la espacialidad newtoniana para los aspectos teológico-políticos de la secularización, en las modelizaciones copernicanas, galileanas y newtonianas de la curiosidad teórica y sus implicancias antropológico-políticas y en las consideraciones bruneanas sobre las relaciones

3 El artículo de Antonio Rivera García (2010), "Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política" constituye una guía adecuada para comprender parte del sentido político de la propuesta de Blumenberg.

teológico-políticas entre la divinidad y el poder terrenal (2008). Con todo, debe decirse que esta es tan solo una selección al interior de muchos otros temas.

En definitiva, las elecciones teóricas al interior de los saberes (como las matemáticas, lógicas y físicas) surten efectos muy diversos y es por eso que allí, en los primerísimos gestos que constituirán el devenir del mundo científico, también encuentra Blumenberg la politicidad que tanto preocupa al tecno-científico siglo XXI. Comprender hasta qué punto es esta cuestión de capital importancia para el devenir de las humanidades será una de las tareas centrales que aquí nos propondremos.

II.B. EL CORAJE POLÍTICO DE LA CONJETURA

Siguiendo las sugerentes exploraciones de *La posibilidad de comprenderse* (Blumenberg, [1997], 2002a), José Luis Villacañas advierte sobre la siguiente cuestión capital para la actualidad del pensamiento político blumenberguiano:

> Sólo en la comprensión de lo humano, en la apropiación de su trabajo, en la identificación de aquello que en cada caso fue un fin en sí mismo y en la identificación como metáfora de nosotros mismos, podemos encontrar el territorio que evade estos repliegues sádicos y masoquistas sobre nosotros mismos (2004a: 77).

En ese sentido, conviene seguir la crítica de Blumenberg cuando advertía que “[l]a institucionalización de la ciencia ha impuesto su homogeneización en contra de la discontinuidad del tiempo de la experiencia en el ámbito del mundo de la vida” (2007: 151). Es posible encontrar argumentos para sostener que las más variadas formas de especulación deben fomentarse ahora que una parte del mundo académico (incentivada por las instituciones académicas internacionales hegemónicas de mayor renombre) se dedica, por un lado, a deslegitimar lo que desde antaño ha constituido la verdadera aventura del pensamiento y, por el otro, a consolidar una lógica del comentario de la repetición con formas tan variadas como lo permita ese peculiar gesto que intenta adiestrar por todo el globo terráqueo aquello que en algún momento se supo estimar como divino: la voz[4].

Debe recordarse que Blumenberg ya advertía parte del problema al decir que, siguiendo con las pretensiones científico-teológicas modernas de desterrar el miedo que produce lo inhóspito, “la época

---

4 Sobre esta cuestión, se sugiere retomar la lectura crítica en relación al lenguaje dentro del apartado “Hombre universal y razón cósmica en la relación temporal” (Blumenberg, 2007:151-156).

moderna se ha convertido en la época que le ha encontrado, definitivamente, un nombre a todo" (2003a: 46). Aquellas operaciones que intentan volver tangible, visible, pleno y sin grieta el mundo invisible de la voz, manifiestan su materialidad política en la imposibilidad –sino directamente en lo que se aparece como el sin sentido– de acudir en la actualidad al *logos* para modelar la *polis*, una cuestión que antaño era considerada esencial (como podrá notar el lector, lo que acontece en el mundo político-académico es tan solo una dimensión de un problema mayor y que, entre sus raíces, se encuentra la aquí problematizada politicidad de la ciencia moderna). Que gran parte del mundo político actual se ponga en juego en el análisis de un universo virtual de imágenes no es entonces casual.

De allí que siga siendo fundamental la apertura de espacios para hacer circular voces, sin que medien esos arduos intentos de domesticación unidireccional con los que el filósofo de la metaforología que inspira esta compilación estaría en absoluto desacuerdo (Blumenberg, 2004b). En épocas como las presentes en las que se busca lo estrictamente claro y distinto (Blumenberg, 2004b), pero para clausurar los debates, y no para abrir el diálogo filosófico como así se lo pretendió por momentos en la historia de la filosofía, la plasticidad de la metaforología defendida por Blumenberg para comprender el mundo no parece ser de sencilla asimilación por el mundo académico. En el intento de reunir la metáfora con el mundo de la vida es que nuestro autor dijo: "[p]arece que con el rendimiento del texto se concluye, hasta que se presenta la «disculpa» de que ninguna alineación de los predicados reales esperados pudiera transmitir sobre un prado la información incluida en una expresión de su risa" (Blumenberg, 1995: 99). Así es que a la supuesta efectividad de la domesticación de la voz y al temerario cercenamiento de problemas, temas y autores por parte del canon académico, el gesto –sino la risa– de Blumenberg adquiere toda su politicidad.

Con todo, no se trata tan solo de defender cierta equivocidad de la metáfora en el mundo de la vida. El problema es todavía más directo y concierne a la posibilidad de ejercer movimientos hacia zonas desconocidas e incluso a la posibilidad de realizar una suerte de alquimia que arroje una nueva cosmovisión. Es en esta dirección que la cosmología de la ciencia moderna adquiere toda su importancia para el autor. Dicha temática deja entrever que las posibilidades de hacer política dependen de una configuración lingüística cuyo modelo se encuentra en parte delimitado por las consideraciones cósmicas de una época[5]. Recuperando la cosmología procedente de Heráclito,

---

5 Se remite al lector al estudio sobre polaridad y analogía de Lloyd, aunque más

Blumenberg insiste en que la metáfora absoluta es como el fuego de aquél, puesto que "tiene la propiedad de acoger continuamente cosas extrañas y transformarse en ellas" (1995: 113).

Así, bajo estas consideraciones de Blumenberg, es posible releer la actual "producción del conocimiento" como una reducción de la posibilidad de señalar las intuiciones de analogías escondidas entre cosas (no solo entre palabras) aparentemente disímiles de la realidad; o, para ser más precisos, de servirse de las metáforas para poner ante los ojos algo que en principio sería invisible. Este es también el decir de Aristóteles en su *Retórica* (1985), en íntima relación a su filosofía primera (1986) y a la capacidad de insinuar secretas simpatías de los conceptos políticos[6] para el porvenir de la civilización[7].

La cuestión aquí no es el erigir a la metáfora contra el orden. La batalla es más específica y se libra solamente contra aquél tipo de ordenamiento que, como el que propugna la cosmovisión tecno-científica, tiene entre sus objetivos predilectos cercenar toda ambigüedad, toda necesidad de aprender a habitarlo y toda posibilidad de ser enriquecido por las grietas fundamentales y constitutivas del mismo.

En esta dirección, no resulta conservador estudiar el movimiento de las placas tectónicas del mundo humano. Es que en las oscuras profundidades, es decir en la "subestructura del pensamiento" (Blumenberg, 2003b: 47) a la que pretende acercarse la metaforología, lo que se puede comprender es cómo el espíritu "proyecta su historia en el coraje de conjeturar" (Blumenberg, 2003b: 47).

III. EL DESPLIEGUE DEL MUNDO (TECNO-)CIENTÍFICO (MATEMÁTICO) EN BLUMENBERG

III.A. EL HELIOCENTRISMO COPERNICANO Y LA LIBERTAD DE LA MATEMÁTICA

Si en estas épocas de transformación epocal resulta esencial volver a la obra de Nicolás Copérnico, y si se lo hace vía Blumenberg, es porque este último supo comprender que el nombre del primero había

---

específicamente al que dedica a los "[u]sos metafóricos y figurados en las teorías cosmológicas griegas" (1987: 200-283)

6 Los vínculos entre el secreto y la política han sido profundamente abordados por Ricardo Laleff Ilieff, desbordando el caso particular que focalizó en su texto "La política en secreto. Reflexiones a partir de lecturas contemporáneas de 'Edipo rey'" (2018).

7 En su libro *Dinero sagrado*, Hernán Borisonik (2013) ha realizado un puntilloso ejercicio que permite reflejar los lazos referidos entre política, economía y sacralidad en la obra del Estagirita.

pasado a ser algo más que una referencia al nuevo dibujo heliocéntrico: lo "copernicano" y todo lo asociado a su persona pasaría a ser, en la Modernidad, el bastión terminológico con el cual defender la necesidad de instaurar una renovada visión del mundo (Blumenberg, 1957a; 1965a).

Aquí tendremos la delicadeza de intentar no traicionar el espíritu más profundo de la obra de Copérnico, tal y como sí lo hizo el devenir de la Modernidad reduciéndolo a una nomenclatura cada vez más vacía que progresivamente solo significará "alteración del dibujo cosmológico" y en algunos casos tan solo "cambio".

En ese sentido, conviene comenzar sosteniendo que la denominada "revolución copernicana"[8] debe ser así caracterizada, no tanto por el paso del dibujo cosmológico geocéntrico al heliocéntrico, sino más bien por haber quebrado el modo tradicional y medieval de acceso a la verdad, modificando lo que hasta ese entonces era una relación casi directa entre apariencia y realidad (Blumenberg, 1957b). Recuperando el espíritu neoplatónico que circulaba en su época y en algunos de sus maestros (Blumenberg, 1965b), Copérnico restituyó el entendimiento como forma de acceso a la verdad, manteniendo una distancia prudente –aunque no menospreciando– todo aquello que constituía el ámbito de la sensibilidad (Blumenberg, 1955).

Fiel a Platón y en oposición a Aristóteles (Blumenberg, 1965b), pudo constatar que las enseñanzas de aquél filósofo sobre el mundo de las ideas no eran una duplicación de los problemas con los que el ser humano se debía afrontar al intentar comprender el mundo, sino el refugio en donde encontrar las verdaderas herramientas del conocimiento para, no solo dibujar (como hacían los astrónomos hasta ese entonces), sino también entender los aspectos sensibles del mundo. Así fue que el entendimiento matemático (lo cual en Platón es casi una redundancia) le permitió purificarse de lo aprendido a través de creencias –religiosas– e imágenes –astronómicas– y permitir dar a luz un nuevo dibujo cosmológico con el sol –o el Bien– en el centro del mismo.

De este modo, se reconfiguraba la antigua dualidad entre entendimiento y sensibilidad bajo el problema entre realidad y apariencia, aunque esta última determinada por la visibilidad de la superficie terrestre. El entendimiento que permitía ahora comprender la realidad, no solo libraba al ser humano de la confusión perceptual, sino que le permitía acceder a un espacio desde el cual contemplar el mundo,

---

8 El artículo de Luis Durán Guerra, titulado "Blumenberg y la imagen copernicana del mundo" (2014) resulta esencial para comprender a la revolución copernicana como metáfora de la existencia.

dada la eternidad de los entes matemáticos de los que se servía, más allá de su finitud e incluso por fuera de los límites geográficos que determinaban su visibilidad (Blumenberg, 2000; Fragio, 2016). El heliocentrismo resultante le permitía a Copérnico acercar al generador y al contemplador del cielo, es decir al creador y a la criatura, tal y como lo estaban en los albores del cristianismo antiguo (Blumenberg, 1965b). El espacio desde el cual el ser humano contemplará el mundo después de Copérnico será uno que, en parte, compartirá con el Creador; solo que no tendrá la misma capacidad de conocimiento (conocerá en mucha menor medida que Dios)[9]. Este entendimiento, posibilitado por una contemplación del mundo emergente de una posición espacial acéntrica (Blumenberg, 1955; Blumenberg, 1965a), construirá un modelo universal acorde a las pretensiones políticas de expansión mundial de la época. En este sentido, no será una casualidad la atención que Blumenberg le prestará a los viajes exploratorios hacia Asia y hacia América (1965b), como condiciones históricas que se retroalimentarán con el espíritu científico moderno.

El entendimiento matemático habilitaba un registro de la realidad que prometía libertad física y cognoscitiva para la humanidad. Ésta, al ser liberada de sus condiciones geográficas (Blumenberg, 1965b) y cognoscitivas (Blumenberg, 1955; Blumenberg, 1965a), y en el mismo movimiento de su finitud (Blumenberg, 1965b), se podía dar a sí misma a la búsqueda de un mundo más allá de éste para así explorarlo, orientarse en él e intervenirlo. Pero a medida que avanzaba la Modernidad, al considerar el accionar anclado en la superficie terrestre a partir del principio poscopernicano (Blumenberg, 2000) y al extraer de allí una posición de resignación frente al conocimiento teorético tradicionalmente vinculado a lo divino, la humanidad desplegó el conocimiento experimental y objetivo sobre el planeta (una posición que, vale recordar, no cambiará con las exploraciones interplanetarias)[10].

Con todo, es menester advertir que esa objetividad que comenzará guiando al hombre moderno, al surgir de la liberación geográfica,

---

9 De aquí probablemente la insuflada autoestima del hombre moderno que Edmund Halley, para introducir la máxima obra de Newton, reflejará en los siguientes términos: "ya somos admitidos en convite a la mesa de los dioses, ya podemos manejar las leyes superiores del Universo y ya se abren los ocultos misterios de la oscura Tierra, el orden inmóvil de las cosas y los secretos que ocultaron los siglos pasados" (Halley, 2011: 95-96).

10 Consideramos que el lector encontrará interesante extender estas exploraciones metaforológicas de Blumenberg a partir de su relación con la *metaphysica naturalis* de Kant, la cual fue cuidadosamente vinculada a aquél por el trabajo de Luis Fernando Cardona Suárez (2017).

física y cognoscitiva, pasará a constituirse como una instancia liberada, por lo que habrá que esperar a Kant para que la objetividad se convierta en aquello que estaría de acuerdo a una razón trascendental –a medio camino– entre lo humano y lo divino. Siguiendo la idea del "giro copernicano" kantiano, Blumenberg sostendrá que lo copernicano remitirá justamente a la liberación de todo aquello que no pertenezca intrínsecamente al ser humano (ni el momento histórico, ni su temporalidad, ni el aspecto sensible del mundo, ni su posición geográfica o cosmológica). Junto con dicha liberación también es eliminada la posición del espectador no solo en el mundo copernicano sino en la historia moderna. Lo copernicano sería el símbolo de una liberación del ser humano de todo aquello que, siéndole exterior, lo limita (Blumenberg, 1965b).

Así, debe recordarse que lo que posibilitará esa liberación y lo que volverá a anclar los criterios racionales de objetividad moderna, no es otra cosa que la matemática, esa disciplina cuyo estatuto todavía hoy se encontraría más cercano a lo divino que a lo humano. Probablemente, no haya nada más externo al ser humano que ella.

La velocidad y la ansiedad de los tiempos modernos fueron propiciadas, en parte, por los avances técnicos que seducían a los poderes de turno, quienes requerían superioridad técnica para obtener ventajas económicas y políticas. El signo de esos tiempos era el de la amenaza (Blumenberg, 2007). En consecuencia, se hizo de ese horizonte en donde figuraba un mundo mejor una promesa que debía verse –aunque sea parcialmente– cumplimentada a cada paso. La tragedia de la causa final aplastada por la instrumental.

De esta manera, los avances técnicos terminaron por instalar un tratamiento de la matemática distinto al que dictaba la doctrina platónica, según la cual aquél debería haber sido guiado por la inteligencia de la filosofía en su búsqueda de las ideas morales y metafísicas, y finalmente el Bien. Éste fue el gran olvido que se iría gestando a lo largo de la Modernidad sobre la parte más importante de las enseñanzas platónicas y el que, en parte, Blumenberg intenta recuperar y actualizar en *Salidas de la caverna* [1989], puesto que este espacio claro-oscuro es el "patrón de todas las decisiones ante un umbral" (2004a: 656)[11].

A pesar de haber comenzado con un neoplatonismo, podría leerse la Modernidad como una pérdida progresiva de las memorias platónicas determinantes. Finalmente, los prisioneros han matado al filósofo (¿acaso no es el olvido de la ambigüedad la forma más determinante

---

11 Véase la propuesta de Pedro García-Durán (2018) sobre la teoría de los tránsitos que habitaría en la obra señalada.

de finalizar con la dimensión vital?) para mantener el hábitat de un mundo unidimensional constituido por imágenes. Todo lo cual hace pensar que el programa husserliano –y críticamente blumenberguiano– de volver a las cosas mismas (Blumenberg, 2011) deberá postergarse, puesto que para ello, ahora, también hay que volver primero de las imágenes a las cosas sensibles.

Así es que la actual mutación epocal es incluso más radical de lo que podría haber sospechado gran parte de la filosofía de la Modernidad, incluyendo al siglo XX y a nuestro filósofo en cuestión. El problema ya no es dónde habitar el mundo: si en el mundo sensible o en el mundo inteligible. El mundo tecno-científico del siglo XXI ha entrado en una faceta que muchos podrían denominar superadora de aquel problema, ya que reúne ambos mundos. El problema está en que tan solo toma una parte de cada uno, esto es, sus aspectos menores: las imágenes del mundo sensible y la matemática del mundo inteligible, sirviéndose del estado de analogías superficiales y del entendimiento, sin lugar allí para las cosas sensibles ni así tampoco para las ideas metafísicas y morales; y obviamente tampoco para la idea del Bien.

Será fundamental conservar este problema para lo venidero, pues las ideas morales, metafísicas e incluso la idea del Bien, en algún momento supieron orientar a la matemática y colocar al sol en el centro del cosmos, ofreciendo luz a los habitantes del planeta Tierra. Pero ahora, en ausencia no solo de aquellas, sino también del ánimo que las buscaba y estudiaba, la matemática que alguna vez supo ofrecer luz sobre la humanidad, ahora parece desplegarse sin más arrojando sobre ella su divino fuego destructor encarnado en el mundo algorítmico. Resulta sugerente concluir recordando que los intereses de Blumenberg sobre las peculiares divinidades que rodeaban los principios matemáticos de Husserl, quizá escondan los secretos políticos de lo que podría significar que "[e]l humano siempre *cuenta*" (Blumenberg, 2011: 237)[12].

III.B. EL INFERNAL MUNDO (TECNO-)CIENTÍFICO SIGNADO POR UN TIEMPO APOCALÍPTICO

Como ya otros han advertido (Wetz, 1996; Fragio, 2010a), la concepción –en cierto sentido teológica– del absolutismo de la realidad blumenberguiana podría visualizarse como un infierno, ya que el ser humano se encuentra amenazado en su dimensión originaria y sin las

12 Se sugiere aquí la lectura del libro de Francisco García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones* (2005), ya que allí se explicita gran parte de la importancia de la matemática –y sus vínculos con la divinidad– para la construcción jurídico-política del mundo humano.

condiciones determinantes de su existencia (Blumenberg, 2003a). Incluso el mismo Blumenberg lo sugiere al trabajar el problema del infierno al momento de estudiar la división arcaica de poderes (2003a).

Estos vínculos entre los poderes del Estado, el infierno y el absolutismo de la realidad, debidamente situados en sintonía con la lectura blumenberguiana de la ciencia moderna tanto en *La génesis del mundo copernicano* como en *La legitimación de la Edad Moderna*, dan cuenta de que ella no era en absoluto ajena a los problemas teológico-políticos fundamentales. De hecho, cabe recordar que uno de los máximos referentes del mundo científico moderno, Galileo Galilei, también se vio inmerso en tratar de encontrar ese *locus* dantesco, así como su forma y magnitud, puesto que allí estaba en juego, bajo su consideración, la esperanza científica aunque también teológico-política determinante del mundo moderno. Según Galileo, el infierno "está sepulto en las vísceras de la Tierra, oculto a todos los sentidos y de nadie por ninguna experiencia conocido; adonde es tan fácil descender, y de donde, sin embargo, es tan difícil salir, como bien nos enseña nuestro Poeta [Dante Alighieri] cuando dice: ´¡Dejad toda esperanza los que entráis!´." (Galilei, 2011: 35).

Las dos lecciones (infernales) ante la Academia Florencia en 1587 y 1588 permiten entender que la ciencia moderna nunca pretendió describir tan solo el mundo material de la naturaleza –como alguna vez dejó entrever Galileo (1994) en una célebre carta a Cristina de Lorena al sugerir una negociación con el poder eclesiástico diciendo que mientras éste se ocuparía de cómo ir al cielo, la ciencia se encargaría de describir el movimiento del mismo. Su proyecto siempre tuvo un espíritu teológico-político universalista y omni-espacial –como también luego lo explicitó Newton (2011) relacionando la soberanía divina con su espacio absoluto. Y en ese sentido la ciencia fue audaz al considerar que la primera forma de gobernar, sino la más potente, era arrogarse la facultad de determinar aquello que existía –y aquello que no–, así como la materialidad y la lógica de su existencia (Beresñak, 2017)[13].

Por ende, Blumenberg está en lo cierto cuando sostiene que la caracterización husserliana de Galileo, como un genio que descubre y encubre al mismo tiempo, encierra un conocimiento muy profundo

---

13 Nos permitimos referir aquí a un trabajo titulado *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*, de autoría propia, en el que se estudian los antecedentes, las construcciones y las derivas (teológico-)políticas de la denominada revolución científica y más específicamente de las obras de Nicolás Copérnico, Galileo Galilei e Isaac Newton (2017), ya que las mismas podrían aportar algunos elementos a la investigación que sobre la ciencia moderna realizara Blumenberg.

del problema (Blumenberg, 2013b). Y es que, con la matematización de la naturaleza, comienza la suplantación matemática de la naturaleza (al menos tal y como era intuida antes de la ciencia moderna) por un modelo natural idealizado (Blumenberg, 2013b) sino maquinizado, determinando un hábitat problemático para lo humano.

De hecho, que Galileo, siguiendo a Dante Alighieri[14], haya considerado a las proposiciones matemáticas y más precisamente al valor 22/7 de la relación entre una circunferencia y su diámetro (esto es, el número π) como los instrumentos más adecuados para ubicar y estudiar el infierno, ofrece una perspectiva sumamente sugerente para comprender el mundo trascendente e irracional que esos orígenes parecen haber trazado para el devenir del mundo moderno. Pero también algunos especialistas han destacado (Ludueña Romandini, 2020) que todo ello se trastocará con la aparición y el gobierno, ya no del número irracional, sino directamente del anti-número Ω (Chaitin, 2005). Así entonces, bajo esta nueva modalidad del enigmático gobierno matemático y al interior de la acelerada contemporaneidad sin cosmos, los homo sapiens del siglo XXI llevan adelante la imposible tarea de sobrevivir.

En este sentido, quizá no esté de más recordar la referencia teológico-política al omega como lo último o el fin, señalada en el Apocalipsis (Biblia de Jerusalén, 2009). Menos aún lo es cuando Blumenberg insinuó en su apartado "Apocalipsis y Paraíso" que si hay una verdad que encierra la apocalíptica frase "[e]l diablo sabe que le queda poco tiempo" (Biblia de Jerusalén, 2009: Ap 12:12) es que "la escasez de tiempo es la raíz de todos los males" (Blumenberg, 2007: 63)[15]. No será casualidad que Newton, un gran conocedor de los arcarnos de los números, haya elaborado la espacialidad moderna como un intento de instaurar un reino universal para el advenimiento del fin aproximadamente en el año 2060, ni así tampoco su advertencia respecto de que en aquél, si bien estará la Mente, no pareciera que vaya a haber lugar para las mentes (Beresñak, 2017).

Con todo, será Blumenberg quien advierta que sería un error tomar "como un consuelo saber que el tiempo que le queda al espíritu del mal para sus maquinaciones también está contado" (2007: 63). La audacia del autor se estima mejor cuando sus consideraciones se ponen en relación con aquellos que, en la actualidad, con la promesa

---

14 En el Paraíso (XXXIII, 133-136), cuando se contempla a dios, Alighieri dice: "[c]omo afanosos geómetra procura, / sin hallar el principio que le mueva, / del círculo encontrar la cuadratura; / así me halaba ante visión tan nueva" (1922: 602).

15 Así, deberían considerarse como teológico-políticas a las políticas de investigación mundiales que se constituyen ancladas en una tonalidad de emergencia.

de desterrar el carácter corrupto del ser humano y de todo cuánto éste hace, aceleran los procesos de traslación de esferas sociales, jurídicas y políticas, tradicionalmente bajo el equívoco dominio humano, hacia el gobierno de la robótica y la inteligencia artificial[16].

También resulta sumamente sugerente que Blumenberg, luego de haber realizado algunas de las críticas sociales, teológicas y políticas más audaces al modelo científico, afirme que:

> Cuando se ofrecen remedios probados para subsanar el mal del mundo en su conjunto, no es lícito andarse en busca de consuelo. De cualquier modo, la frase ["el diablo sabe que le queda poco tiempo"] encierra un modelo básico para hacerse cargo de la situación del hombre, cuya utilidad parece inagotable: el enemigo, no importa quién sea en cada caso, acecha cada vez con más saña, porque se da cuenta de que se ha hecho tarde y le queda poco tiempo; de ahí que todos sus esfuerzos, todos sus éxitos, sólo pueden confirmar la certeza de que han sido los penúltimos. Lo que, como valor de experiencia, tendría que producir desazón, refuerza la certeza bajo una premisa dogmática de que se ha captado correctamente el curso de las cosas. Quien lo conoce más exactamente acepta desempeñar el papel diabólico: satanismo los hay en un sinnúmero de variaciones, todas ellas con la función de acelerar el curso hacia el estado final. (2007: 63)

Es importante entonces, retomar brevemente algunas de las consideraciones del autor sobre la ciencia moderna. Así, en *La génesis del mundo copernicano,* ella es leída como una vía que, al mismo tiempo que intenta dominar a la naturaleza, no puede evitar presentificar, en el mundo lo inhumano, lo despiadado y la crueldad de esa misma dimensión que intenta contener. Todo pareciera indicar que para que la ciencia pueda dominar a la naturaleza debe adquirir sus características. Tiempo después, en *La legitimidad de la Edad Moderna*, la misma ciencia moderna se visualizará como una herramienta que ofrece seguridad y permite controlar lo que se concibe como una naturaleza indomable y hostil[17].

Si bien algunos autores han insistido en la dualidad de estos dos puntos (Wetz, 1996) no existe una clara contradicción. El foco del

---

16 Véanse al respecto los casos de *Prometea*, *Compas*, *Sophia* y *Michihito Matsuda*, por tan solo señalar algunos ejemplos de usos sociales, jurídicos y políticos de IA y robótica "inteligente".

17 Conviene referir al artículo de Luis Arturo Torres Rojo (2018), en donde, estudiando el período señalado de la obra de Blumenberg, sitúa la demonizazción de la ciencia en relación a *La gran restauración* de Bacon.

análisis en el segundo libro tiene como eje localizar la autoafirmación humana en función de la legitimación de la Edad Moderna, y por eso se insiste en la sensación de seguridad y control; pero nada de esto implica un abandono de la hostilidad que, a medida que el ser humano se autoafirme, la ciencia desplegará por doquier. A lo largo del siglo XX ella se comenzará a hacer cada vez más patente, al punto tal de que se considerará a la tecnociencia del ser humano como uno de los elementos con mayor capacidad de destrucción, pudiendo incluso amenazar a la humanidad toda.

Si atendemos al absolutismo de la realidad y al devenir de la ciencia caracterizado por Blumenberg como la presentificación por parte de la ciencia de las características hostiles, despiadadas, crueles, indomables e inhumanas, ¿acaso debemos –repensar el proceder galileano y– considerar los términos (tecno-)científicos de los tiempos modernos, presentes y futuros como infernales?

Uno de los más persistentes investigadores argentinos ha retomado y explorado de formas sumamente interesantes la pregunta, por cierto fundamental para el presente, sobre si acaso la sociedad podría padecer destrucción (Ottonello, 2016), dejando entrever en una de sus vías de exploración que la respuesta debiera ser negativa. Siendo esto así, si no hay ascenso del infierno ni final de los tiempos que pueda destruir la sociedad, ¿qué podría significar, ya no tener que habitar el infierno en el oscuro centro del planeta sometiéndose al mismo después de la muerte, sino tener que ser parte constitutiva de una sociedad infernal bajo el imperio (tecno-)científico de la claridad en la que se es parte ineludible del diseño de sus peculiares y hostiles lazos sociales?

IV. LA AMBIGÜEDAD DE LOS MUNDOS, EL DOMINIO DE LA *PSIQUIS* Y LOS SISTEMAS POLÍTICOS

En un texto sugerentemente titulado "[u]n mundo robinsoniano frente al mundo de Newton" Blumenberg afirma:

> La función que se le supone inevitablemente a la metáfora es reveladora. Ésta no queda disuelta en la inmediatez de la óptica metafórica; no obstante, la perturbación que produce es minimizada, como la del vidrio protector de un escaparate, que impide tocar las cosas [...], pero, al mismo tiempo, les da la categoría de algo expuesto y digno de ser contemplado" (2000: 154).

Lo que dice de la metáfora, resulta aplicable a Copérnico. No es casualidad que ambas entidades lo hayan acompañado durante toda su obra. En ese sentido, puede decirse que Blumenberg ya comenzaba a

escribir –parte de– su historia –académica– en el subtítulo de una de sus primeras obras, al sostener allí que solo la ambigüedad permite el arribo de una nueva conjetura que, como la de Copérnico, traiga consigo una mutación del pensamiento y de la cosmovisión que determinará el futuro de la política[18].

Con todo, y más allá de la posibilidad de que en ese subtítulo se encuentre la apuesta por una metafísica oculta, parece inevitable leer aquel subtítulo en unión con la apuesta metaforológica, e interpretar una defensa de la ambigüedad en la cosmovisión del mundo y una crítica radical al intento científico moderno y contemporáneo de clausurar *La legibilidad del mundo* [1979] (título del libro en donde se inserta el referido texto sobre "[u]n mundo robinsoniano frente al mundo de Newton").

Quizá sea mucho afirmar que en ese subtítulo existe una pretensión de arriesgar una posición metafísica. Pero así y todo cabría recordar que para dar inicio a su *génesis del mundo copernicano*, Blumenberg elige tomar un pasaje de la inconclusa obra de Georg Büchner, *Woyzeck*. Su personaje va dejando constancia, escena tras escena, de la ambigüedad, pero también de lo aterrador, amenazante y angustioso del mundo, características todas ellas determinantes en lo que a los vínculos entre lo apocalíptico y al concepto de realidad blumenberguiano refieren (Blumenberg 2004b).

Las diversas instancias de Woyzeck bien podrían dejar plasmada una cosmovisión infernal: su vida se encuentra rodeada de fuerzas sobrenaturales y alucinaciones que intentan ser conjuradas por quienes lo rodean mediante la música y la voz del canto; su expresión oral es enigmática y por momentos incomprensible para los otros; su accionar lo determina la relación con sus afectos, con el sacrificio y los celos; es atravesado por inquietudes, ataques de diversa índole y dudas que desequilibran su ánimo; bajo ciertas situaciones que lo alteran, abandona sus expresiones concisas y repentinamente comienza a expresarse más abierta pero no por ello menos enigmáticamente; sufre estados febriles sino delirantes; lo acechan voces que interfieren en su captación de la realidad y que pretenden dominar su voluntad; su acercamiento a lo público resulta humillante al ser tratado como objeto de pseudo-experimentos; cuando se exalta da lugar en su voluntad a las voces y comienza a ejecutar las acciones que ellas solicitan; pero

---

18 El título de la obra *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, traducida como *La génesis del mundo copernicano*, tiene un subtítulo que no es muy conocido (ya que no suele ser traducido) y que dice así: *Die Zweideutigkeit des Himmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, es decir, *La ambigüedad de los cielos abre la posibilidad de un Copérnico*.

busca por doquier una –perturbadora– tranquilidad[19]. En definitiva, Blumenberg elige una obra que relata la ambigüedad metafísica y social de los mundos en los que vive el ser humano.

Pero quizá sea prudente revisar el pasaje de la obra elegido por el filósofo, el cual además de remitir a esos problemas de la temporalidad, del absolutismo de la realidad y de la caracterización del universo, también contiene otros interesantes elementos. Allí el Capitán dice: "*Woyzeck, me entran escalofríos cuando pienso que la tierra da un giro completo en un día. ¡Qué pérdida de tiempo! ¿A dónde vamos a parar? Woyzeck, yo ya no puedo ver una rueda de molino sin ponerme melancólico" (1965b: 5).*Como se podría sospechar, lo que no cita Blumenberg es quizá lo más determinante. Es que allí se puede observar la caracterización blumenberguiana del absolutismo de la realidad, del universo que emerge de la ciencia moderna, pero también las implicancias existenciales de las lógicas temporales signadas por un apocalipsis sin fin, en íntima relación con las peculiares posiciones que el hombre adopta en la Modernidad:

> *Capitán: Tengo mucho miedo por el mundo cuando pienso en la eternidad. ¡Hay que ocuparse, Woyzeck, ocuparse! La eternidad es eterna, es eterna, eso lo entiendes; pero luego, no es eterna, y es un instante, sí, un instante. Woyzeck, me entran escalofríos cuando pienso que la tierra da un giro completo en un día. ¡Qué pérdida de tiempo! ¿A dónde vamos a parar? Woyzeck, yo ya no puedo ver una rueda de molino sin ponerme melancólico. // Woyzeck: Sí, mi capitán. // Capitán: Woyzeck, estás siempre como tan acuciado. Una persona buena no hace eso, una persona buena que tiene la conciencia tranquila. Pero, ¡di algo, Woyzeck! ¿Qué tiempo hace hoy? // Woyzeck: Malo, mi capitán, malo. Viento (Büchner, 1992: 191-192).*

Frente a estos tiempos que se avecinan, quizá quepa recordar lo que alguna vez dijo Blumenberg: "[h]ay una relación entre la imposibilidad de dominar los cerebros y la improductividad de los sistemas políticos" (2011: 280). En ese sentido, debe advertirse que hoy la cuestión no es solo si la Inteligencia Artificial puede colaborar a la construcción e imposición de candidatos humanos en el terreno de la política. Si bien parcialmente silenciosa, ya está librada la batalla entre la robótica inteligencia artificial y los seres humanos para el dominio y el gobierno de la política (por las dudas que haya sectores que todavía

19 El trabajo de Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora* (2001), constituye una clara muestra de que los problemas que lo acechaban en sus primeras obras se mantienen vigentes en 1987.

consideren a estas cuestiones pertenecientes a la ciencia ficción, quizá no esté de más recordar que Michihito Matsuda, un robot de IA, salió tercero en las elecciones por Tama, una de las Alcaldías de la ciudad de Tokio en el año 2018).

Por ende, quizá sea mejor comenzar a destinar fuerzas a elaborar una teoría de lo inconcebible (Blumenberg, 1995)[20] y formas de vida que sepan acoger afectivamente aquella relación entre la imposibilidad de dominar los cerebros y la improductividad de los sistemas políticos, antes que la humanidad se encuentre frente a escenarios perfectamente productivos; o, en donde el trabajo haya sido delegado a las máquinas automáticas. Este escenario implicaría abandonar la reflexión, obligando así a la humanidad venidera a inventar una nueva noción de dignidad para la mente humana (Blumenberg, 2013a).

En ese sentido, no debe olvidarse el señalamiento de Blumenberg –y menos aún las escondidas advertencias que lo acompañan– cuando dijo que en la realidad moderna es "un hecho que los dioses ya no pueden aparecer, puesto que serían incapaces de ´darse a conocer´ como tales" (2004b: 68); pero que si lo hiciesen, "un dios no tendría ni siquiera la posibilidad de mostrarse porque destruiría la realidad en la que debería mostrarse como tal" (2004b: 67).

En la búsqueda de una fenomenología que pueda cubrir "el amplio espectro que se abre entre los valores del terror y la poesía" (2004b: 103), y que retome las herencias tardías de la Modernidad (esto es, la evidencia teórica husserliana y la praxis del cuidado heideggeriana)[21], sobre el final de su vida Blumenberg siguió preocupado por elaborar una cuestión determinante para la historia política de la humanidad, a saber, una *Descripción del ser humano* [2006]. Pero si se recuerda la problemática situación de las humanidades señalada al inicio y recordada por el autor a lo largo de su obra, quizá sea lo suficientemente sugerente sostener que la preocupación fundamental para los tiempos venideros no será tanto si esa o alguna otra descripción del ser humano sea adecuada, sino más bien si acaso habrá ánimus en algo o alguien para discutirla. E incluso, en el caso de que fuera a escribirse alguna, la pregunta será: ¿quién –o quizá, para ser más explícitos: qué será lo que– realizará la próxima descripción del ser humano?

---

20 Véase al respecto la precisa reflexión de Elías Palti (2011) sobre los vínculos entre la teoría de la inconceptualidad, la fenomenología y lo inconcebible (la cual, consideramos, también podría arrojar elementos fundamentales para atener problemáticas contemporáneas alrededor del lenguaje).

21 Estos temas no son tardíos en la obra de Blumenberg; más bien, ya se encontraban en la obra temprana de Blumenberg y más precisamente en relación al concepto de "cosmos" (Fragio, 2010b).

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (2009). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Descleée De Brouwer.

Alighieri, Dante (1922). *La Divina Comedia*. Buenos Aires: Centro Cultural “Latium”.

Aristóteles (1985). *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Aristóteles (1986). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.

Beresñak, Fernando (2017). *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Büchner, Georg (1992). “Woyzeck” en *Obras completas*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, Hans (1955). “Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte” en *Studium Generale, Vol. 8, N. 10.*

Blumenberg, Hans (1957a). “Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt” en *Studium Generale, Vol. 10, N. 2.*

Blumenberg, Hans (1957b). “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung” en *Studium Generale, Vol. 10, N. 7.*

Blumenberg, Hans (1965a). “Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit” en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1964, N. 5.*

Blumenberg, Hans (1965b). *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1995). *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. Madrid: Visor.

Blumenberg, Hans (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans (2001). *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*. Barcelona: Península.

Blumenberg, Hans (2002a). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.

Blumenberg, Hans (2002b). “Concetto de realtá e teoria dello stato” en *Daedalus. Le disgressioni del male da Kant a Blumenberg*. Bruno Accarino. Milán: Mimesis.

Blumenberg, Hans (2003a). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Blumenberg, Hans. (2003b). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, Hans (2004a). *Salidas de caverna*. Madrid: Visor.

Blumenberg, Hans (2004b). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder.

Blumenberg, Hans. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans. (2011). *Descripción del ser humano*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans (2013a). *Historia del espíritu de la técnica*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, Hans (2013b). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Borisonik, Hernán (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Cardona Suárez, Luis Fernando (2017). "La transformación de la *metaphysica naturalis*" en metaforología" en *Universitas Philosophica, Vol.* 34, N. 68.

Chaitin, Gregory (2005). *Meta Math. The Quest for Omega*. New York: Vintage Books.

Durán García, Luis (2014). "Blumenberg y la imagen copernicana del mundo" en *Comprendre. Revista catalana de filosofía, Vol. 16, N. 2.*

Fragio, Albertolberto (2007). "Descubrir la emergencia, disolver la revolución: el cambio científico a través de sus metáforas" en *Revista de Filosofía, Vol. 32, N. 1.*

Fragio, Albertolberto (2010a). "La ciencia en el infierno: Blumenberg y el hombre-árbol de 'El jardín de las delicias'" en *Escritura E Imagen, Vol. 6.*

Fragio, Albertolberto (2010b). "La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*" en *Res publica, N. 23.*

Fragio, Albertolberto (2016). *Paradigmas para una metaforología del cosmos: Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa.

Galilei, Galileo (1994). *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*. España: Altaya.

Galilei, Galileo (2011). *Dos lecciones infernales*. Buenos Aires: La compañía de los libros.

García Bazán, Francisco (2005). *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*. Buenos Aires: Biblos.

García-Durán, Pedro (2018). "Memorias de un cautivo. *Salidas de caverna* como teoría de los tránsitos" en *Historia y Grafía, N. 50.*

Halley, Edmund (2011). "A esta obra físico-matemática del muy ilustre varón Isaac Newton, honra insigne de nuestro siglo y de nuestro pueblo" en *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Isaac Newton. Madrid: Alianza.

Newton, Isaac (2011). *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Madrid: Alianza.

Laleff Ilieff, Ricardo (2018). "La política en secreto. Reflexiones a partir de lecturas contemporáneas de *Edipo rey*" en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* Vol. 20, N. 39.

Lloyd, G. E. R. (1987). *Polaridad y analogía*. Madrid: Taurus.

Ludueña Romandini, Fabián (2020). *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad. La comunidad de los espectros IV.* Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Ottonello, Rodrigo (2016). *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Palti, Elías José (2011). "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje" en *Res publica, N. 25.*

Rivera García, Antonio (2010). "Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política" en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno, N. 4.*

Ros Velasco, Josefa (2013). "La distinción schmittiana *amigo-enemigo* como categoría antropológica en Hans Blumenberg", *Revista de filosofía. Eikasia, N. 50.*

Torres Rojo, Luis Arturo (2018). "Hans Blumenberg y la historiografía. *La gran restauración* de Francis Bacon como crítica a la Modernidad en sus orígenes" en *Historia y Grafía, N. 50.*

Villacañas, José Luis (2004). "*De nobis ipsis silemus*. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant" en *Δαι΄μων. Revista de Filosofía, N. 33*.

Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Alberto Fragio

CABALLOS DE TROYA EN METÁFORAS: EL CASO DE LA ECONOMÍA ECOLÓGICA Y LA POLÍTICA AMBIENTAL[1]

"Quizá la desesperación sea el origen de la metáfora:
la consecuencia de la falta de recursos,
la evidencia súbita de la insuficiencia"
(Chus Fernández, *Cuadernos*, 2018, p. 79)

INTRODUCCIÓN

En sus *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960], Blumenberg se mantuvo bastante fiel a la noción clásica –lingüística– de "paradigma", entendido como un "*esquema formal en el que se organizan las palabras que admiten modificaciones flexivas o derivativas*" (RAE, 2019). Con la particularidad, sin embargo, de que las declinaciones no eran tanto de palabras como de un tipo específico de tropo, la metáfora, y además las variaciones flexivas se daban históricamente. De este modo, vislumbró un conjunto de paradigmas metaforológicos básicos, entre los que incluyó la "terminologización" y la "metaforización", metáforas que se vuelven conceptos y conceptos que se vuelven metáforas. Asimismo, también introdujo el paradigma de las "metáforas absolutas", para referirse a aquellas metáforas que tienen el cometido de

---

1 Este trabajo se ha beneficiado de los proyectos de investigación "Historia de la economía ecológica y teoría del capital natural" (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, Ciudad de México) e "Improvisación y contagio emocional. Historia y Filosofía de las experiencias emocionales" (CCHS-CSIC Madrid), financiados por la Convocatoria de Investigación Científica Básica SEP/Conacyt, Gobierno de México, y el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España, respectivamente. Asimismo, se inscribe en el doctorado en economía de la Universidad de Valladolid. Una versión previa y en inglés se publicó como capítulo de libro en A. Fragio, *Historical Epistemology of Ecological Economics*, Springer, New York, 2021.

mediar ante fenómenos de inconceptuabilidad. Este esquema formal propuesto por Blumenberg en su obra temprana se orientaba a la investigación histórica de las metáforas y era fuertemente deudor de la Historia Conceptual de tradición alemana (Kranz, 2011 y 2012). Asimismo, su propuesta de una metaforología articulada a partir de paradigmas declinados históricamente venía a su vez complementada por la fenomenología de la historia de su mentor Ludwig Landgrebe (Blumenberg, 2018). Ya en su trabajo de habilitación de 1950, *Die ontologische Distanz*, Blumenberg se refirió a *"las metacinéticas de los horizontes históricos de sentido"* [*"Metakinesen des geschichtlichen Sinnhorizontes"*] (1950: 104). Esta fórmula fue retomada en sus *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, si bien el cambio histórico de las metáforas era ahora el que mostraría fenomenológicamente dicha metacinética de los horizontes de sentido[2].

Esta concepción inicial experimentó diversas transformaciones a lo largo de la obra de Blumenberg, hasta el punto de que cabría hablar de las "épocas de la metaforología". Por ejemplo, el desplazamiento de la metaforología hacia una teoría de la experiencia quedó patente en *Die Lesbarkeit der Welt* [1981], cuando Blumenberg propuso el libro como *"una metáfora para la totalidad de lo experimentable"* ([1981], 2000: 11). En un documento administrativo relacionado con su actividad investigadora en el *Philosophisches Seminar* de la *Westfälische Wilhelms-Universität Münster*, correspondiente al periodo 1979-1983, Blumenberg se refirió a la evolución de su metaforología desde la temprana teoría sobre la formación de conceptos en filosofía (1957: 432-447) y la historia de la ciencia (1960) a una *"metafórica de la experiencia"* [*"Metaphorik der Erfahrung"*].[3] Curiosamente en este marco ubicaba también su *Schiffbruch mit Zuschauer* [1979], donde había introducido un nuevo paradigma, el de la *"metáfora existencial"* (*"Paradigma einer Daseinsmetapher"*). A esta secuencia de transformaciones de su metaforología habría que añadir otras obras publicadas póstumamente, como *Quellen, Ströme, Eisberge* [2012] o *Die nackte Wahrheit* [2019].

De manera progresiva, sobre todo en sus trabajos de madurez, la metaforología se fue convirtiendo en una hermenéutica del mundo de la vida, estrechamente relacionada con la crónica e interpretación de anécdotas, digresiones y *Umwege*. Si en su versión historiográfica la metaforología se había mostrado capaz de evitar el hundimiento de-

---

2 Una semblanza de la obra temprana de Blumenberg en (Flasch, 2019).

3 Documento inédido depositado en el DLA Marbach, con título *WWU 4468*. Para la cuestión de la experiencia véase también su inédito *Metaphorologica minora*, DLA Marbach.

finitivo de los horizontes de sentido del pasado, en su versión hermenéutica también se acreditó como memoria de la existencia humana concreta. En el primer caso demostró su competencia a la hora de reconstruir los lentos cambios de época a través de las transformaciones históricas de algunas metáforas particularmente destacadas. Como si se tratase de un juego de espejos, la historia de las metáforas reflejaba la metacinesis de los horizontes históricos de sentido y de sus correspondientes umbrales. Pero en su versión hermenéutica, la metaforología había anclado en la existencia misma, no solo otorgando un reconocimiento filosófico e histórico a los rodeos, las digresiones o los malentendidos como hecho común de la cultura, sino a las nudas peripecias vitales como fuente de una significatividad única que merecía ser salvada del olvido. Bien como fenomenología de la historia, bien como hermenéutica del mundo de la vida, la metaforología nunca perdió su función epistemológica. En este capítulo, trataré de recuperar el motivo de las funciones epistemológicas de las metáforas aplicadas a la cultura científica. De manera complementaria a la propuesta de Blumenberg, argumentaré que las metáforas no solo tienen funciones constructivo-figurativas, de abrir el camino a nuevas conceptualizaciones, sino que también pueden tener un cometido crítico-destructivo de los viejos sistemas conceptuales. A partir de la historia de la economía ecológica, mostraré una serie de casos en los que las metáforas van dirigidas contra una cierta hegemonía conceptual. En este sentido, algunas metáforas científicas encuentran su legitimidad epistemológica en su capacidad de poner en suspenso un orden categorial específico y hacer posible una nueva conceptualización. De la provisionalidad e indefinición de la metáfora se espera un nuevo orden categorial, que con frecuencia nunca termina de llegar, pero que socava las estructuras conceptuales existentes.

EL PARADIGMA DE LA METRIZACIÓN Y LAS METÁFORAS AMBIENTALES DE LA ECONOMÍA ECOLÓGICA

La cuestión de las metáforas tampoco ha pasado desapercibida en el ámbito la historia de las ciencias económicas. De manera independiente a la obra de Blumenberg, diversos historiadores de la economía como Philip E. Mirowski (1994 y 1995) o Geoffrey M. Hodgson (1995a, 1995b) llevaron a cabo importantes estudios sobre la presencia de metáforas mecánicas y biológicas en la economía. Este tipo de literatura especializada ha crecido de forma significativa en las últimas décadas. Aquí quisiera tan solo mencionar algunos trabajos especialmente influyentes, como los de Deirdre McCloskey, quien abordó esta cuestión desde los llamados *"Literary Studies"*, en particular con su obra –ya clásica– *The Rhetoric of Economics* (1985). Estas contribuciones pio-

neras fueron ocasionalmente continuadas en el contexto de la historia de la economía ecológica, así por ejemplo con Fred Luks (1998) o Richard B. Norgaard (1995). En fechas más recientes, Mary S. Morgan ha retomado el estudio histórico de las metáforas económicas en relación con la producción de modelos, en especial en su importante libro *The World in the Model: How Economists Work and Think* (2012).

En lo que sigue trataré de poner en relación esta tradición específica de historia de las metáforas económicas con la metaforología de Blumenberg, desde lo que cabría denominar una "epistemología histórica de las metáforas económicas", orientada al estudio de las funciones epistemológicas constructivas y destructivas que poseen ciertas metáforas al interior de la cultura científica. En particular, me referiré a las metáforas de la economía ecológica, que caracterizaré como "metáforas ambientales de la escasez"[4]. En esta metafórica de la escasez incluiré las metáforas concurrentes del "metabolismo económico", la "capacidad de carga", la "huella ecológica" y el "capital natural". Todas ellas, junto con la célebre metáfora de la "nave espacial Tierra" popularizada por Kenneth E. Boulding (1966), tuvieron una función epistemológica figurativa en relación con la hermenéutica del presente y del futuro, en tanto representaciones de la escasez venidera. En este sentido, la metafórica ambiental de la escasez fue puesta al servicio de una prognosis de índole catastrofista. Sin embargo, y a diferencia de la metáfora de la "nave espacial Tierra", que en términos de Blumenberg sería una ejemplo del paradigma metaforológico existencial –orientado a ofrecer una imagen de la condición humana–, las metáforas del "metabolismo económico", la "capacidad de carga", la "huella ecológica" y el "capital natural" constituyen más bien casos especiales del paradigma de la terminologización –metáforas que se vuelven conceptos–. Estas cuatro metáforas estuvieron ligadas a mediciones biofísicas de la escasez, e involucraron reificaciones por medio de su vínculo con un procedimiento de medición (Díez y Moulines, 2008), en lo que a veces se suele denominar la "métrica biofísica" (Malghan, 2011). El paradigma de la terminologización de metáforas por mediciones, o simplemente "paradigma de la metrización", fue en cuanto tal inadvertido por Blumenberg.

---

4 Tomo la expresión "*metáforas ambientales*" ["*environmental metaphors*"] del historiador de la ciencia Mario Biagioli, quien la usó a propósito de la historia de la propiedad intelectual en su "Nature and the Commons: The Vegetable Roots of Intellectual Property" (2009: 243). También presentó un argumento parecido en la conferencia "The Author as Vegetable: Problems with Environmental Metaphors of the Knowledge Commons", Zavtra Club Moscow, September 9 2013. Un precedente de esta expresión también se puede encontrar en (Norgaard, 1995: 129).

De las cuatro metáforas métricas citadas, dos de ellas, el "metabolismo económico" y la "huella ecológica", además de una función epistemológica figurativa, también desempeñaron un cometido crítico-destructivo de las estructuras conceptuales de la economía neoclásica. La primera de ellas, en relación con la crítica y posterior reemplazo de la función neoclásica de producción. La segunda respecto a la teoría ricardiana de la ventaja comparativa del comercio internacional. Ambas metáforas minaron la arquitectura conceptual de la economía neoclásica. No obstante, la disputa generada en torno a la metáfora del capital natural mostró que las metáforas métricas portaban caballos de Troya neoclásicos[5], puesto que brindaron la ocasión para el retorno de la economía neoclásica desde el interior mismo de la economía ecológica, en particular a partir del problema de la medición de los bienes ambientales y los ecoservicios. En este sentido, concluiré, en fin, que la función epistemológica crítico-destructiva de las metáforas ambientales de la escasez se volvió en contra de la propia economía ecológica, en tanto sirvió de puerta de entrada para la economía neoclásica.

LA SUSTITUCIÓN DE LA FUNCIÓN NEOCLÁSICA DE PRODUCCIÓN POR EL METABOLISMO ECONÓMICO

A partir de un artículo seminal de Charles W. Cobb y Paul H. Douglas, titulado "A Theory of Production" (1928)[6], quedó establecida la llamada "función de producción", una ecuación que relaciona la cantidad fabricada de una determinada mercancía a partir de tres factor originarios –la tierra, el capital y el trabajo–, asumiendo un cierto margen de sustituibilidad entre dichos factores. Esta función de producción, con frecuencia relacionada con una teoría del crecimiento económico, pronto se convirtió en una de las piedras angulares de la economía neoclásica, y estuvo estrechamente ligada a una cierta concepción de la eficiencia económica, de acuerdo con la cual ninguno de los factores originarios debe ser retribuido más de su propia productividad marginal. Con el paso de los años, y tras múltiples refinamientos conceptuales y matemáticos, la función neoclásica de producción aparecía como una de las grandes conquistas intelectuales de la ciencia económica, hasta el punto de considerar que el secreto último de la economía había sido elevado a expresión teórica apropiada. Sin embargo, esta formulación fue puesta en tela de juicio a finales del siglo pasado por medio de la metáfora del "metabolismo económico",

5 Tomo esta expresión de Elke Pirgmaier (2017: 52).

6 Una revisión de esta cuestión en Felipe y Adams (2005).

también denominado "metabolismo social" o "metabolismo socioeconómico" (Carpintero, 2007; González y Toledo, 2014). Se trataba, en consecuencia, del paso de lo plenamente conceptualizado, de aquello que ofrecía un ejemplo de la realización misma del ideal de transparencia analítica, a lo elusivo e indefinido de la vieja metafórica fisiocrática (Cuerdo y Ramos, 2000: 31).

Esta rehabilitación de la metafórica fisiocrática constituye un caso paradigmático de transposición del planteamiento inicial de Blumenberg: reintroducir la ambigüedad de la metáfora en el seno de lo ya plenamente teorizado, y con el fin de socavar una cierta estructura conceptual. El economista Óscar Carpintero ha descrito la encrucijada del momento en estos términos: "*A diferencia de los años sesenta y setenta, la década de los noventa se va a caracterizar por recuperar la metáfora del metabolismo económico y del balance de materiales, pero ahora vinculada al problema de la sostenibilidad ambiental de las economías industriales*" (2007: 113). De este modo, tomaba carta de naturaleza la metáfora del metabolismo económico como una pieza central de la entonces incipiente economía ecológica, y con el fin de ofrecer una alternativa a la función neoclásica de producción. El propósito último de este reemplazo pasaba por hacer visible la dimensión física del proceso económico, sobre todo en lo que respecta a los flujos ocultos de materiales y energía asociados a la actividad económica que poseen una incidencia directa en la generación de residuos y en la degradación medioambiental. De esta manera, la conceptualización de los rendimientos marginales de los factores originarios de producción, electivamente afín a una representación matemática amparada en la mecánica racional de los siglos XVII y XVIII, era sustituida por el análisis de los perfiles sociometabólicos (Fischer-Kowalski, 1998; Fischer-Kowalski y Hüttler, 1999; Christensen, 1987). El estudio de la base biofísica del proceso económico dio lugar a importantes estudios empíricos sobre el consumo energético y el peso físico de la economía de las naciones (Matthews, 2000), así como a enconadas controversias sobre una eventual reducción del valor económico a la dimensión energética (Carpintero, 2006). En todo caso, los balances materiales y energéticos de una economía vino a sustituir la modelización neoclásica marginalista, mostrando que solo en un sentido impropio se podía hablar de un proceso de "producción" industrial, puesto que toda actividad económica consiste más bien en un proceso de transformación de recursos naturales, que de manera inevitable genera desechos e impacta ambientalmente (Baumgärtner, 2001).

Así las cosas, la metáfora del "metabolismo económico" no solo permitió la apertura crítica y ulterior reemplazo de la función neoclásica de producción, en beneficio de una conceptualización basada en

stocks y flujos de energía y materiales, sino que también abrió la posibilidad de analizar la interacción entre la sociedad y la naturaleza bajo una perspectiva unificada, transfiriendo las herramientas analíticas y conceptuales de las ciencias ambientales a las ciencias económicas. En contra de una opinión muy extendida sobre la presunta desmaterialización de las economías avanzadas, estos estudios mostraron que la demanda física de materiales y energía había sido creciente en las sociedades industrializadas (Carpintero, 2007; Magalhães, 2019), y que los incrementos en el tamaño del metabolismo económico llevaba aparejados la aparición de conflictos socioambientales. La economía pasaba así de ser conceptualizada como una realización del capital a ser entendida más bien como un subsistema de la biosfera. Después de todo, los principios metabólicos eran comunes tanto al sistema económico como a los ecosistemas.

Diversos biólogos y economistas, como Howard T. Odum, con su célebre *Environment, Power, and Society* (1971), o Nicholas Georgescu-Roegen, con su afamado *The Entropy Law and the Economic Process* (1971), trataron de elaborar modelos económicos centrados en la circulación de materiales y en los flujos de energía. El debate inicial sobre el carácter entrópico del proceso económico dio a parar a un cuestionamiento sistemático de la economía neoclásica y de sus fundamentos básicos, como la asunción del flujo circular del valor de cambio. Una nueva generación de economistas sensibles a cuestiones ambientales, como Herman E. Daly y Robert Costanza, trataron de elaborar propuestas de análisis basadas en procesos económicos estacionarios y una teoría del valor natural. Las sucesivas crisis energéticas de los años 1973 y 1979-1980 supusieron el impulso definitivo para este tipo de aproximaciones, consideradas con anterioridad como profundamente heterodoxas y aventuradas.

La historia de la rehabilitación de la vieja metafórica fisiocrática en el contexto de la naciente economía ecológica es compleja y debería incluir el estudio minucioso de autores como Kenneth E. Boulding, Abel Wolman o Robert Ayres, entre otros muchos. Aquí me limitaré tan solo a dar algunos detalles sobre las contribuciones específicas de Georgescu-Roegen y Herman E. Daly.

LA ECONOMÍA SE DOTA DE ÓRGANOS Y DE UNA LÍNEA DE FLOTACIÓN

Por su parte, Georgescu-Roegen propuso el llamado modelo de flujos-fondo (Couix, 2018) y estableció una conexión entre el evolucionismo schumpeteriano y las leyes de la termodinámica a través de las aportaciones de Alfred J. Lotka (1880-1949). Lotka había concebido una "*evolución exosomática*" ["*exosomatic evolution*"] (1945: 188), según la

cual la tecnología creada por el ser humano debe ser integrada en la historia de su proceso evolutivo. Comúnmente se le suele atribuir a Lotka la distinción entre órganos endosomáticos y órganos exosomáticos:

> *La característica más singular de las extensiones artificiales de nuestro cuerpo natural es que son compartidas por varios individuos. Cuando el enfermo consulta al médico, quien, diremos, le hace un examen microscópico, por ejemplo, el paciente está prácticamente contratando un par de ojos de alta potencia. Cuando dejas caer una moneda de cinco centavos en una cabina telefónica, estás contratando el uso de un oído para escuchar la voz de tu amigo a cinco o diez millas de distancia* (Lotka, 1925: 369).

Desde este punto de vista, a la evolución endosomática de los órganos que componen el cuerpo humano habría que añadir la evolución exosomática de los instrumentos diseñados y construidos por las sociedades con el fin de ampliar sus capacidades. De este modo, siguiendo la conceptualización de Lotka, Georgescu-Roegen propuso que el proceso económico debe ser considerado como una evolución exosomática. Sin embargo, en la medida en que la evolución exosomática involucra el aprovechamiento creciente de la energía disponible, el proceso económico está irremediablemente gobernado por la ley de la entropía (Georgescu-Roegen, 1976 y 1978). Según Georgescu-Roegen, la producción de valor económico involucra el consumo irreversible de fuentes de baja entropía, con la subsiguiente disminución de la energía diponible para uso humano. La evolución exosomática permite, en suma, un apropiación cada vez mayor de la energía por parte de las sociedades, al tiempo que disminuye el total de energía disponible para el conjunto de la biosfera. La degradación entrópica aparecía así como una consecuencia inevitable e irrevocable del proceso económico.

De este modo, Georgescu-Roegen enriqueció la concepción evolutiva de su maestro Schumpeter con la obra de Lotka, vislumbrando una suerte de metabolismo exosomático. Si el proceso económico era concebido en analogía con el proceso evolutivo, en los términos de una evolución exosomática, las mutaciones aparecían ahora como "*innovaciones exosomáticas*" (Georgescu-Roegen, 2007: 56). Esta reconceptualización de las innovaciones schumpeterianas le sirvió a Georgescu-Roegen para describir los incrementos en el uso y aprovechamiento de la energía, esto es, en la utilización de recursos naturales de baja entropía de manera cada vez más masiva. De este modo, Georgescu-Roegen anticipó lo que Peter Baccini y Paul H. Brunner denominaron algún tiempo después el "metabolismo de la antropósfera" ([1991] 2012):

> para producir los órganos exosomáticos, el hombre debe emplear recursos energéticos y minerales que se hallan en las entrañas de la tierra. A causa de ello, se ha convertido en un verdadero agente geológico, pues día y noche remueve y excava el subsuelo. Ciertamente no sólo vivimos de pan, también necesitamos los recursos minerales que, desafortunadamente, son limitados y, como nos enseña la termodinámica, su agotamiento también es irrevocable ([1978] 2013: 91-92).

Como es conocido, Herman E. Daly adaptó las enseñanzas de su maestro Georgescu-Roegen con el fin de proponer una economía política basada en la doctrina del estado estacionario. Aquí quisiera tan solo referirme al uso de metáforas en relación con la problemática del tamaño óptimo de la economía en tanto subsistema físico de la biosfera. De este modo describía Daly la problemática: "el mercado no refleja el valor de la escala física sostenible óptima de la economía respecto al ecosistema. No distingue entre la escala ecológicamente sostenible del flujo de materia-energía de aquélla que es insostenible" (1986: p. 320). Daly abogaba por un metabolismo económico sin crecimiento con el fin de ajustar la economía a los límites materiales y energéticos impuestos por la biosfera. Para ello se sirvió de la metáfora de la "capacidad de carga" ["*carrying capacity*"] y de la "línea de flotación" ["*Plimsoll line*"]:

> esta escala óptima absoluta de carga ha sido reconocida en la institución marítima como la línea de flotación. Cuando el nivel de agua alcanza la línea de flotación, el barco está lleno, ha llegado a su capacidad máxima de carga. […] La principal tarea de la macroeconomía ambiental consiste en diseñar una institución económica análoga a la marca de línea de flotación, con el fin de definir el peso, la escala absoluta, que evitaría el hundimiento de nuestra arca biosférica. (1991: 42)

Desde esta perspectiva, la metáfora de la "capacidad de carga" se convertía en una herramienta para la macroeconomía ambiental (Daly 1990). Este proyecto de una macroeconomía ambiental se vino a concretar en los intentos de elaborar una contabilidad del capital natural, que brindó la ocasión para que irrumpieran los caballos de Troya neoclásicos.

CAPACIDAD DE CARGA, HUELLA ECOLÓGICA Y CAPITAL NATURAL

En lo que respecta a la metáfora de la "capacidad de carga" ["*carrying capacity*"], proviene de la ecología (Höhler, 2016; Sayre, 2008), y fue

introducida con el propósito de medir la cantidad de individuos de una cierta especie que una región puede mantener sin disminuir sus posibilidades de soportar esa misma especie en el futuro (Daily, 1992). En estos términos lo caracterizaba el famoso ecólogo neomalthusiano Garrett Hardin:

> la idea de capacidad de carga [...] define la población de una especie que determinado territorio puede sostener año tras año sin degradar el ambiente [...]. La transgresión de la capacidad de carga, aunque sea por breve tiempo, puede desatar procesos de degradación (como la erosión del suelo) que se rigen por la regla de la retroalimentación positiva (la retroalimentación desaforada). Por esta razón, la transgresión de la capacidad de carga, así sea por un momento, es un error gravísimo ([1973] 1989: 129).

En su texto clásico sobre la tragedia de los bienes colectivos reconocía que "*el uso de esta metáfora en las leyes de conservación* [es necesaria] *para que las ciencias apliquen rigurosamente los principos de conservación*", dado que "*la transgresión de la capacidad de carga* [...] *conduce a la ruina*" ([1973] 1989: 130). Esta metáfora vino a recoger las preocupaciones demográficas de los años 60 (Ehrlich, 1968), y pronto quedó ligada a una crítica del crecimiento económico (Arrow 1995).

Por su parte, Mathis Wackernagel y William E. Rees practicaron sucesivas modificaciones de la metáfora de la capacidad de carga con el fin de establecer un patrón de medida del impacto físico de las demandas ambientales. Con esta finalidad se sirvieron de la definición de William Catton de "carga humana", entendida como:

> la "carga" máxima que puede ser impuesta por la población a la ecosfera de manera segura y persistente. La carga humana es una función no sólo de la población sino del consumo per capita de la misma". Concluyeron que "la humanidad, a través de la economía industrial, se ha convertido en el consumidor dominante de la mayor parte de los ecosistemas terrestres. La 'carga' humana ha crecido hasta el punto en el que el consumo total excede ya el ingreso natural sostenible (1996: 50).

En su famoso libro de 1996, *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*, Wackernagel y Rees ofrecieron distintas definiciones de la "huella ecológica". Quizá la más completa de ellas es la siguiente:

> la huella ecológica de una población determinada o de una economía puede ser definida como el área de tierra ecológicamente

> productiva (agua incluida) de diferentes clases –terrenos de cultivo, pastizales, bosques, etc.– que es requerida de manera permanente para a) proveer toda la energía y recursos materiales consumidos, y b) absorber todos los desechos vertidos por esa población con la tecnología predominante, y con independencia del lugar específico del planeta en el que se ubiquen esas áreas de tierra (1996: 51-52).

En consecuencia, la huella ecológica vendría a ser la expresión territorial de una cierta demanda de ecoservicios y bienes naturales, tanto en lo relativo a la captura de recursos naturales como a la asimilación de desechos. En una formulación notablemente economicista, Wackernagel y Rees incluso se refirieron a los *“flujos de ingreso natural”* [*“natural income flows”*] (1996: 52), al acaparamiento de *“tierra ecológicamente productiva”* [*“ecologically productive land”*] (1996: 12) o a la *“apropiación de la capacidad de carga”* [*“appropriated carrying capacity”*] (1996: 11).

Sin entrar en los pormenores técnicos de esta métrica biofísica, aquí quisiera tan solo destacar la función epistemológica destructiva que la metáfora de la “huella ecológica” [*“ecological footprint”*] –literalmente “pisada ecológica”– (Opschoor, 2000) tuvo en relación con la teoría neoclásica de la ventaja comparativa, así como sus implicaciones en relación con la política ambiental. Según los economistas neoclásicos Paul A. Samuelson y William D. Nordhaus, la teoría de la ventaja comparativa –inicialmente propuesta por David Ricardo– constituye la *“inconmovible base del comercio internacional”*, y afirma que *“cada país se beneficiará si se especializa en la producción y exportación de aquellos bienes que puede fabricar a un costo relativamente bajo”* o, alternativamente, *“si importa aquellos bienes que produce a un costo relativamente alto”* (2010: 348). Los análisis de huella ecológica pusieron en tela de juicio esta teoría, puesto que, atendiendo a los flujos metabólicos de la economías avanzadas, el comercio internacional infravalora de manera sistemática los costes ambientales y enmascara el hecho de que en realidad se trata de una geopolítica para *“importar capacidad de carga y exportar degradación ecológica”* (Rees, 1993: 50-51). William E. Rees incluso se refirió a un *“imperialismo termodinámico”*, en el que unas naciones se apropian de la capacidad de carga de otras (1993: 52). En conexión con la metáfora del capital natural, afirmaba que *“el comercio puede, en efecto, acelerar el agotamiento del capital natural esencial, socavando la capacidad de carga global”*; de este modo, *“el crecimiendo inducido por el comercio incrementa el consumo material y la contaminación, por lo que necesariamente aumenta el agotamiento del capital natural”* (1993: 50).

La alianza entre las metáforas de la capacidad de carga, la huella ecológica y el capital natural (Åkerman, 2003; Nadal, 2016; Missemer, 2018) conformó un poderoso dispositivo crítico con el que se equiparon la economía ecológica y la ecología política. Sin embargo, la publicación en *Nature* del famoso artículo de Robert Costanza y colaboradores sobre "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital" (1997) suscitó una célebre y agria polémica en relación con la metodología neoclásica empleada en la estimación del valor del capital natural planetario y los peligros de mercantilizar la biosfera. En esta controversia afloraron uno tras otro las caballos de Troya de la economía neoclásica desde el interior mismo de la economía ecológica: la valoración monetaria del medioambiente, el vínculo entre los indicadores macroeconómicos del desarrollo sostenible y el capitalismo financiero, el reduccionismo metodológico, el mecanicismo y el determinismo, la omisión sistemática de la ecología política, el cientificismo, la consideración antropocéntrica de la naturaleza, etc., etc. Si la metáfora del metabolismo económico había permitido la apertura crítica de la función neoclásica de producción, la metáfora del "capital natural" conllevó *de facto* una recaída en el estilo neoclásico de razonamiento económico, promoviendo una visión mercantilista de los ecosistemas y la entrada del capitalismo financiero y sus instrumentos patrimoniales. De este modo, si las metáforas ambientales de la escasez sirvieron inicialmente a los propósitos epistemológicos destructivos y figurativos de la economía ecológica, la metáfora métrica del capital natural y el problema concomitante de su medición propiciaron la reinstauración del espíritu neoclásico, en la conceptualización cuantitativista de la naturaleza. La economía neoclásica resurgía así desde el interior mismo del pensamiento económico heterodoxo, y el planeta Tierra en su conjunto parecía tener un precio.

BIBLIOGRAFÍA

Arrow, Kenneth y otros (1995). "Economic Growth, Carrying Capacity, and the Environment" en *Science*, 268.

Åkerman, Maria (2003). "What Does 'Natural Capital' Do? The Role of Metaphor in Economic Understanding of the Environment en *Environmental Values Vol.* 12, N. 4.

Baccini, Peter y Brunner, Paul (2012). *Metabolism of the Anthroposphere*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Baumgärtner, Stefan y otros (2001). "The Concept of Joint Production and Ecological Economics", en *Ecological Economics Vol.* 36, N. 3.

Biagioli, Mario (2009). "Nature and the Commons: The Vegetable Roots of Intellectual Property" en *Prepint, N. 293*.

Biagioli, Mario (2013). *The Author as Vegetable: Problems with Environmental Metaphors of the Knowledge Commons*. Moscow: Zavtra Club Moscow.

Blumenberg, Hans (2018). *Phänomenologische Schriften 1981-1988*. Berlín: Suhrkamp Verlag.

Blumenberg, Hans (1950). *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Kiel: Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1950.

Blumenberg, Hans (1998). *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998. Trad. esp. de Jorge Pérez de Tudela Velasco, *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003

Blumenberg, Hans (2000). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981. Trad. esp. de Pedro Madrigal. *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Editorial Paidós, 2000.

Blumenberg, Hans (sin fecha). *WWU 4468* (documento inédito), Marbach: DLA Marbach.

Blumenberg, Hans (1957). "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Studium Generale, Vol. 10, N. 7.*

Blumenberg, Hans (1979). *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Trad. española de Jorge Vigil, *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor, 1995.

Blumenberg, Hans (2012). *Quellen, Ströme, Eisberge. Beobachtungen an Metaphern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Trad. española de Griselda Mársico, *Fuentes, corrientes, icebergs*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Blumenberg, Hans (2019). *Die nackte Wahrheit*, herausgegen von Rüdiger Zill. Berlín: Suhrkamp Verlag.

Boulding, Kenneth (1966). "The Economics of the Coming Spaceship Earth" en *Environmental Quality in a Growing Economy*. Henry Jarrett (comp.). Baltimore: Johns Hopkins Press.

Carpintero, Óscar (2005). *El metabolismo de la economía española. Recursos naturales y huella ecológica (1955-2000)*. Lanzarote: Fundación César Manrique.

Carpintero, Óscar (2006). *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural / Montesinos.

Christensen, Paul (1987). "Classical Roots for a Modern Materials-Energy Analysis" en *Ecological Modelling, N. 38*.

Cobb, Charles W. y Douglas, Paul H. (1928). "A Theory of Production" en *American Economic Reviev* Vol. 18, N. 1.

Costanza, Robert y otros (1997). "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital" en *Nature, N. 387*.

Couix, Quentin. "The Role of Natural Resources in Production: Georgescu-Roegen/Daly versus Solow/Stiglitz". *Documents de travail du Centre d'Economie de la Sorbonne*, 2018.

Couix, Quentin (2018). "From Methodology to Practice (and Back): Georgescu-Roegen's Philosophy of Economics and the Flow-Fund Model" en *Documents de travail du Centre d'Economie de la Sorbonne*.

Cuerdo Mir, Miguel y Ramos Gorostiza, José Luis (2000). *Economía y naturaleza. Una historia de las ideas*. Madrid: Editorial Síntesis.

Daily, Gretchen y Ehrlich, Paul (1992). "Population, Sustainability and the Earth's Carrying Capacity", en *BioScience,* Vol. 42, N. 10. Reeditado en *The Development of Ecological Economics*. Robert Costanza, Charles Perrings y Cutler J. Cleveland (eds.). Edward Elgar: Cheltenham, 1997.

Daly, Herman (1986). "Thermodynamic and Economic Concepts as Related to Resource-Use-Policies: Comment" en *Land Economics, Vol. 62, N. 3*.

Daly, Herman (1991). "Elements of Environmental Macroeconomics" en *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*. Robert Costanza (comp.). New York: Columbia University Press.

Daly, Herman (2014). "Towards an Environmental Macroeconomics" en *From Uneconomic Growth to a Steady-State Economy*. H. E. Daly (comp.). Cheltenham: Edward Elgar.

Daly, Herman y Cobb, John (1994). *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future.* Boston, MA: Beacon Press. Trad. Española de Eduardo L. Suárez, *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Díez, José A. y Moulines, Ulises (2008). *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Ariel.

Ehrlich, Paul (1968). *The Population Bomb*, Stanford: Standford University.

Felipe, Jesús y Gerard. Adams (2005).“‘A Theory of Production’ The Estimation of the Cobb-Douglas Function: A Retrospective View” en *Eastern Economic Journal, Vol.* 31, N. 3.

Fischer-Kowalski, Marina (1998). “Society’s Metabolism. The Intellectual History of Material Flow Analysis, Part I, 1860 – 1970” en *Journal of Industrial Ecology, Vol.* 2, N. 1.

Flasch, Kurt (2019). *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Georgescu-Roegen, Nicholas (1976). *Energy and Economic Myths. Institutional and Analytical Essays*, Oxford: Pergamon Press.

Georgescu-Roegen, Nicholas (1978). “De la science économique à la bioéconomie”en *Revue d’économie politique, Vol.* 88, N. 3. Reeditado en Antoine Missemer, *Nicholas Georgescu-Roegen, pour une révolution bioéconomique*. Lyon: ENS Éditions, 2013.

González de Molina, Manuel y Toledo, Víctor (2014). *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*. Cham: Springer Verlag.

Grinevald, Jacques (1991). “Vernadsky y Lotka como fuentes de la bioeconomía de Nicholas Georgescu-Roegen” en *Ecología Política, N. 1.*

Hardin, Garrett (1980). “Second Thoughts on ‘The Tragedy of the Commons” en *Economics, Ecology, Ethics. Essays Toward a Steady-State Economy* [1973]. H. E. Daly (comp.). New York – San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1980. Trad. española de J. Herrera y E. L. Suárez “Nuevas reflexiones sobre ‘La tragedia de los bienes comunes’” en *Economía, ecología y ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. H. E. Daly (comp.). México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Hardin, Garrett (1989). “La tragedia de los espacios colectivos” en *Economía, ecología y ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. H. E. Daly (comp.). México: Fondo de Cultura Económica.

Hardin, Garrett (1976). “Carrying Capacity as an Ethical Concept” en *Sounding, Vol. 59, N. 1.*

Hodgson, Geoffrey (1995a). "Biological and Physical Metaphors in Economics" en *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors. Sociology of the Sciences (A Yearbook — 1994)*. S. Maasen, E. Mendelsohn, P. Weingart (comp.). Dordrecht: Springer.

Hodgson, Geoffrey (comp.) (1995b). *Economics and Biology*. Cheltenham: Edward Elgar.

Höhler, Sabine (2016). *Spaceship Earth in the Environmental Age, 1960-1990*. London: Routledge.

Kranz, Margarita (2011-2012). "Begriffsgeschichte institutionell. Teil I und II" en *Archiv für Begriffsgeschichte*.

Lotka, Alfred James (1945). "The Law of Evolution as a Maximal Principle" en *Human Biology*, N. 17.

Lotka, Alfred James (1925). *Elements of Physical Biology*. Baltimore: Williams & Wilkins, 1925. Reimpreso como *Elements of Mathematical Biology. A Classic Work on the Application of Mathematics to Aspects of the Biological and Social Sciences*. New York: Dover Publications, 1956.

Luks, Fred (1998). "The Rhetorics of Ecological Economics" en *Ecological Economics*, *N. 26*.

Magalhães, Nelo y otros (2019). "The Physical Economy of France (1830-2015). The History of a Parasite?" en *Ecological Economics*, *N. 157*.

Malghan, Deepak (2011). "A Dimensionally Consistent Aggregation Framework for Biophysical Metrics" en *Ecological Economics, N. 70*.

Fischer-Kowalski, Marina y Hüttler, Walter (1999). "Society's Metabolism. The Intellectual History of Material Flow Analysis, Part II, 1970 – 1998" en *Journal of Industrial Ecology, Vol. 2, N. 4*.

Matthews, Emily (comp.) (2000). *The Weight of Nations. Material Outflows from Industrial Economies*. Washington: World Resources Institute.

McCloskey, Deirdre (1998). *The Rhetoric of Economics*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Mirowski, Philip (1995). *More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mirowski, Philip (comp.) (1994) *Natural Images in Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Missemer, Antoine (2018). “Natural Capital as an Economic Concept, History and Contemporary Issues” en *Ecological Economics, N. 143.*

Morgan, Mary (2012). *The World in the Model: How Economists Work and Think*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Nadal, Alejandro (2016). “The Natural Capital Metaphor and Economic Theory” en *Real-World Economics Review, N. 74*.

Norgaard, Richard (1995). “Metaphors We Might Survive By” en *Ecological Economics, N. 15.*

Opschoor, Hans (2000). “The Ecological Footprint: Measuring Rod or Metaphor?” en *Ecological economics, Vol. 32, N. 3.*

Pirgmaier, Elke (2017). “The Neoclassical Trojan Horse of Steady-State Economics” en *Ecological Economics, N. 133.*

RAE (2019), *Diccionario* on line *de la Real Academia Española*. Madrid: Real Academia Española.

Rees, William (1993). “Natural Capital in Relation to Regional/Global Concepts of Carrying Capacity”. *Ecological Economics. Emergence of a New Development Paradigm, Proceedings of a Workshop, The Institute for Research on Environment and the Economy, University of Ottawa.*

Samuelson, Paul y Nordhaus, William (2010). *Economía con aplicaciones a Latinoamérica*. México: McGraw-Hill.

Sayre, Nathan (2008). “The Genesis, History, and Limits of Carrying Capacity” en *Annals of the Association of American Geographers, Vol.* 98, N. 1.

Wackernagel Mathis y Rees, William (1996). *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth.* Gabriola Island: New Society Publishers.

OBRA DE HANS BLUMENBERG[1]

1946/47

- Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, Hamburger Akademische Rundschau 1, 10, 428-31.

1947

- Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie. Universidad de Kiel. [Disertación doctoral]. Edición póstuma a cargo de Benjamin Dahlke y Matthias Laarmann en Suhrkamp Verlag, Berlin, 2020.
- Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal, Philosophisches Jahrbuch 57, 413-30.

1950

- Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls. Universidad de Kiel, 220 páginas. [Tesis de habilitación inédita].

1951

- Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem, Studium Generale 4, 8, 461-67.

---

1 En este apartado se ofrece una actualización de la información brindada por César González-Cantón (2004) y Pedro García Durán (2017). Se destacan, especialmente, las traducciones existentes en español.

1952
- Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode, Studium Generale 5, 3, 133-142.

1952/53
- Der absolute Vater, Hochland 45, 282-284. [**Traducción de Pedro García-Durán: "El padre absoluto" en La Torre del Virrey: revista de estudios culturales, N. 15, 2014, 11-14 y en *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta, 2016**].

1953
- Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?, Studium Generale 6, 3, 174-84.

1953/54
- Technik und Wahrheit, Actes du XI'me Congrés International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 aoút 1953),Vol. 1. f: Épistémologie, Amsterdam/Louvain, 113-120.
- Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waughs, Hochland 46, 241-51. [**Traducción de César González Cantón: "Ironía escatológica. Sobre las novelas de Evelyn Waugh" en *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta, 2016**].
- Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«, Studium Generale 7, 9, 554-570.
- Pierre Lecomte du Noüy: Die Entwicklung zum Menschen als geistig-sittlichem Wesen, Deutsche Universitätszeitung 9, 21, 19.

1954/55
- Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns, Philosophische Rundschau 2, 3/4, 121-140.
- Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte, Studium Generale 8,10, 637-648.
- Helmo Dolch: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme, Philosophische Rundschau 3, 3/4, 198-208.

1955/56
- Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways, Hochland 48, 220-233. [**Traducción de Alberto Fragio: "La peripecia del hombre. Sobre la obra de Ernest Hemingway" en *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta, 2016**].

1956/57
- Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots, Hochland 49, 109-126. [**Traducción de César González Cantón: "Rosa y**

fuego. Poesía, crítica y drama en T. S. Eliot" en *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta, 2016].

1957

- Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, Studium Generale 10, 2, 61-80.
- »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, Studium Generale 10, 5, 266-83.
- Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, Studium Generale 10, 7, 432-47.
- Introducción a Nicolaus von Cues: Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften. Edición de Hans Blumenberg. Bremen: Schünemann, 7-69.
- Autonomie und Theonomie, Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 788-792.

1957/58

- Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners, Hochland 50, 234-50. [**Traducción de Alberto Fragio: "El mito y ethos de América en la obra de William Faulkner" en *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta, 2016**].
- Epochenschwelle und Rezeption, Philosophische Rundschau 6, 94-120.

1959

- Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition, Studium Generale 12, 8, 485-97.
- Hylemorphismus, Die Religion in Geschichte und Gegenwart III. Tübingen: Mohr Siebeck, 3. 499 y ss.
- Individuation und Individualität, Die Religion in Geschichte und Gegenwart III. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 720-722.
- Kontingenz, Die Religion in Geschichte und Gegenwart III. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 1793 y ss.
- Rudolf Bultmann, «Geschichte und Eschatologie», Gnomon 31, 163-66.

1960

- Paradigmen zu einer Metaphorologie, Archiv für Begriffsgeschichte 6, 7-142. Impresión separada: Bonn, Bouvier. Nuevamente en: Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997. [**Traducción de Jorge Pérez de Tudela Velasco: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003**].
- Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Disoziation von Theologie und Naturwissenschaft, Studium Generale 13, 3, 174-182.
- Das dritte Höhlengleichnis, Filosofia 11, 705-22.

- Naturalismus. I. Naturalismus und Supranaturalismus, Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 1332-1336.
- Optimismus und Pessimismus. II. Philosophisch, Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 1661-1664.

1961

- Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, Revue des Études Augustiniennes 7, 35-70.
- Weltbilder und Weltmodelle, Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 30, 67-75.
- Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft, Die voraussehbare Zukunft. Europa-Gespräch (Wiener Schriften; 16), Verlag für Jugend und Volk, 127-40.

1962

- Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, Helmut Kuhn/ Franz Wiedmann (ed.): Das Problem der Ordnung (VI. Deutscher Kongress für Philosophie, München). Meisenhelm am Glan: Hain, 37-57.
- Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35 (Vortrag auf der Third International Conference on Patristic Studies, Oxford 1959), Frank Leslie Cross (Ed.): Studia Patristica 6 (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur; 81). Berlin: Akademie-Verlag, 294-302.
- Die Vorbereitung der Neuzeit, Philosophische Rundschau 9, 2/3, 81-133.
- Substanz, Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 456-458.
- Teleologie. Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 674-677.
- Transzendenz und Immanenz, Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI. Tübingen: Mohr Siebeck, 3, 989-997.

1963

- Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, Filosofia 14, 855-84.

1964

- Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Eds.): Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (VII. Deutscher Kongress für Philosophie, Münster). München: Pustet, 240-265.
- Sokrates und das 'objet ambigu'. Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegen-

standes, Franz Wiedmann (ed.): EPIMELEIA. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Helmut Kuhn zum 65. Geburtstag. München: Pustet, 285-323.

- Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, Hans Robert Jauss (ed.): Nachahmung und Illusion (Poetik und Hermeneutik, I). München: Fink, 9-27. [**Traducción de Josefa Ros Velasco: "El concepto de realidad y la posibilidad de la novela" en *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta, 2016**].
- Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang, 5, Mainz, 339-368.

1965

- Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit, introducción a Galileo Galilei: Sidereus Nuncius (Nachricht von neuen Sternen). Dialog über die Weltsysteme (Auswahl). Vermessung der Höhle Dantes. Marginalien zu Tasso. Editado por Hans Blumenberg. Frankfurt am Main: Insel, (Sammlung Insel; I). pp. 7-75. [Nueva edición: Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980].
- Die kopernikanische Wende. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 163.

1966

- Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- a) Der Prozeβ der theoretischen Neugierde. Nueva versión ampliada de »Die Legitimität der Neuzeit«, tercera parte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- b) Säkularisierung und Selbstbehauptung. Nueva versión ampliada de »Die Legitimität der Neuzeit«, primera y segunda parte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- c) Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner. Nueva versión ampliada de »Die Legitimität der Neuzeit«, cuarta parte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. Las ediciones a) a c) aparecen recogidas en: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 y 1996. [**Traducción de Pedro Madrigal: *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008**].
- Sprachsituation und immanente Poetik, Wolfgang Iser (ed.): Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne (Poetik und Hermeneutik; 2). München: Fink, 145-155.
- Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes, Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (eds.): Kritik und Meta-

physik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin: Gruyter, 174-179.
- Contemplator Caeli, Dietrich Gerhardt/Wiktor Weintraub/ Hans-Jürgen zum Winkel (eds.): Orbis Scriptus. Festschrift für Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag, München: Fink, 113-124.
- Nachruf auf Erich Rothacker. Gehalten am 29. April 1966 in der Offentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 70-76.
- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 149-150.

1967
- Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde, Hugo Friedrich/Fritz Schalk (eds.): Europäische Aufklärung. Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag. München: Fink, 23-45. [Publicado nuevamente con el título Rechtfertigungen der Neugierde als Vorbereitungen der Aufklärung, Peter Pütz (ed.): Erforschung der deutschen Aufklärung. Königsstein/Taunus: Athenäum, 1980, 81-100].
- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 125.

1968
- Participación en la discusión recogida por Hans Robert Jauss (ed.): Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik; 3). München: Fink, 535 y ss.; 540 y ss.; 546 y ss.; 553-555; 604-606; 614; 646 y ss.; 648 y ss.; 664 y ss.; 669-674; 691-693; 699 y ss.; 702.
- Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie, Schweizer Monatshefte 48, 2, 121-146.
- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 134.

1969/70
- Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang, 11, Mainz, 333-383.
- Das Universum eines Ketzers, introducción a Giordano Bruno: Das Aschermittwochsmahl. Frankfurt am Main: Insel, pp. 9-51.
- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 138.

1970
- Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu Curiositas, Archiv für Begriffsgeschichte 14, 7-40.

- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 152.
- Kurzfassung des Neoplatonismen, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 191 y ss.

1971

- Approccio antropologico all'Attualitá della Retorica, Il Verri. Rivista di Letteratura 35/36, 49-72.
- Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, Manfred Fuhrmann (ed.): Terror und Spiel (Poetik und Hermeneutik, 4). München: Fink, 11-66. [**Traducción de Carlota Rubies: El mito y el concepto de realidad. Barcelona: Herder, 2004**].
- Neoplatonismen und Pseudoplatonismen in der Kosmologie und Mechanik der frühen Neuzeit, M.P.M. Schuhl/M.P. Hadot (eds.): Le Néoplatonisme (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Scienes humaines. Royaumont, 9-13 juin 1969). Paris: Editions du Centre National de la Rechierche Scientifique, 447-471.
- Beobachtungen an Metaphern, Archiv für Begriffsgeschichte 15, 161-214.

1972

- The Life-World and the Concept of Reality, Lester E. Embree (ed.): Life-World and Consciousness. Essays for Aaron Gurwitsch. Northwestern University Press, 425-444.
- Sekularisatiönsthese und Toposforschung: zur Substantialisierung der Geschichte, Peter Jehn (ed.), Toposforschung: eine Dokumentation, Frankfurt am Main, Athenäum, 150-154.
- Die kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriff, Colloquia Copernicana 1. Études sur l'audience de la Théorie heliocentrique. Conferences du Symposium de I'UIHPS, Studia Copernicana 5, 57-77.
- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 158-59.

1973

- Der archimedische Punkt des Celio Calcagnini, Eginhard Hora/ Eckhard Keisler (ed.): Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag. München: Fink, 103-112.
- Kopernikus und das Pathos der Vernunft. Das Denken der Neuzeit im Zeichen der kopernikanischen Wende, Evangelische Kommentare 6, 8, 460-465.
- Bericht für die Kommission für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 198.

1974

- Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 4, Mainz, 3-10.
- On a Lineage of the Idea of Progress, Social Research 41, 1, 5-27.
- Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei der Entgegennahme des Kuno Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974, Revue Internationale de Philosophie 28, 456-463.

1975

- Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1976

- Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie: anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote, Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): Das Komische (Poetik und Hermeneutik; 7). München: Fink, 11-64.
- Komik in der diachronen Perspektive, Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): Das Komische (Poetik und Hermeneutik; 7). München: Fink, 408 y ss.
- Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik, Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): Das Komische (Poetik und Hermeneutik; 7). München: Fink, 437-441.
- Unernst als geschichtliche Qualität, Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): Das Komische (Poetik und Hermeneutik; 7). München: Fink, 441-444.
- Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (ed.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel. Frankfurt am Main: Klostermann, 121-134.

1978

- Versuch zu einer inmanenten Geschichte der kopernikanischen Theorie, Science and History, FSE. Posen, Studia Copernicana 16, 473-86.

1979

- Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. [**Traducción de Pedro Madrigal:** ***Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003**].
- Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Jorge Vigil:** ***Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. Madrid: Visor, 1995**].

1980

- »Nachdenklichkeit«, Neue Zürcher Zeitung del 22 de noviembre de 1 980, N. 273, 65.

1981

- Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart: Reclam. [**Traducción de Pedro Madrigal: *Realidades en las que vivimos*. Barcelona: Paidós ICE/UAB, 1999**].
- Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Pedro Madrigal: *La legibilidad del mundo*. Madrid: Tecnos, 2000**].
- Der Sinnlosigkeitsverdacht, Neue Zürcher Zeitung del 19 de diciembre de 1981, Nr. 291, 59.

1982

- Momente Goethes, Akzente 29, 43-55.
- Fragebogen, Frankfurter Allgemeine Magazin 4.6.1982, cuaderno 119, 25.
- Menschwerdungen, Neue Zürcher Zeitung 23.12.1983, 30, Fernausg. 299 (24.12.1983, 40, Nr. 301).

1983

- Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, Anselm Haverkamp (ed.): Theorie der Metapher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 438-454. [**Traducciones: "Aproximación a una Teoría de la Inconceptuabilidad", Revista de Occidente 132, 1992, 5-24. También en *Naufragio con espectador*, 99-120**].
- Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzessays, Akzente 30, 1, 16-27.
- Glossen zu Anekdoten, Akzente 30, 1, 28-41.
- Ein mögliches Selbstverständnis, Neue Zürcher Zeitung, 5.2.1983, Nr. 30, 66.
- Wolf und Lamm.Vier Glossen zur Fabel, Akzente 30, 339-392.
- Ein Mythos für Schreibende, Neue Zürcher Zeitung 24.6.1983, 39, Fernausg, 144.
- Das Erschrecken des Aufklärers vor dem vollstrecker der Revolution. Zum 250. Geburtstag von Christoph Martin Wieland (5. September), Neue Zürcher Zeitung 2.9.1983, 35 y ss., Fernausg. 203 (= 3.9.1983, 67, Nr. 205).

1984

- Verfehlungen. Glossen zu Anekdoten, Akzente 31, 5, 390-396.
- Vom Unverstand. Glossen zu drei Fabeln, Neue Zürcher Zeitung 23.3.1984, 37, Fernausg. 69 (=24.3.1984, 67, Nr. 71).
- Die »Urstiftung«. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein, Neue Zürcher Zeitung 12.10.1984, 33f, Fernausg. 237 (=13.10.1984, 69, Nr. 239).

1985

- Begriffe in Geschichten: Identität, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 27 de noviembre de 1985, 35-89.
- Unbekanntes von Aesop. Aus neuen Fabelfunden, Neue Zürcher Zeitung 4.10.1985, p. 47 y ss., Fernausg. 229 (=5.10.1985, 69, Nr. 231).

1986

- Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Manuel Canet: *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-textos, 2007**]
- Theorie als exotisches Verhalten. Aus dem Buch »Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie«, Neue Zürcher Zeitung 28.2.1987, N. 49, 67.
- Das Abwesende am Löwen. Glossen zum Bestiarium, Neue Zürcher Zeitung 4.7.1986, N. 38, Fernausgabe 15 (= 5.7.1986, 66, Nr. 153).
- Religionsgespräche, Akzente 33, 502-20.

1987

- Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Jorge Vigil: *La Inquietud que atraviesa el Río. Un Ensayo sobre la Metáfora*. Barcelona: Península, 1992**].
- Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Teresa Rocha e Isidoro Reguera: *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Madrid: Pre-Textos, 2000**].
- Begriffe in Geschichten - drei Sammelstücke: Intersubjektiv. Rhetorik. Das Ich, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 15.4.1987, Nr. 35.
- Schnitzlers Philosoph. Fallstudie zu einem intellektuellen Risiko, Neue Zürcher Zeitung del 16.5.1987, Nr. 112, 69.
- Das Sein - ein MacGuffin. Wie man sich Lust am Denken erhält, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 27.5.1987, Nr. 35.
- Gipfelgespräche. Eine Verkehrsform, vom höheren Standpunkt betrachtet, Neue Zürcher Zeitung del 2 de julio de 1987, Nr. 150, p. 25.
- Die Apfelgeschichte. Zur Ursprungslegende von Isaac Newtons Hauptwerk, erschienen 1687, Neue Zürcher Zeitung 28.8.1987, 41f, Fernausg. 197 (= 29.8.1987, 69, Nr. 199).
- Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.12.1987, III.
- Was tut der Geist über den Wassern? Zum Thema einer neuen Zürcher Bibel, Neue Zürcher Zeitung 29.8.1987, 38, Fernausg. 198 (= 28.8.1987, 58, Nr. 198).

- Sättigungsgrade, Neue Zürcher Zeitung del 6.10.1987, Nr. 231, 27.
- Parallelaktion einer Begriffsbildung. Husserl, Hoffmannstahl und die Lebenswelt, Neue Zürcher Zeitung 12.12.1987, Nr. 289, 69.
- »Seit wann bin ich?«, Neue Zürcher Zeitung del 24.12.1987, Nr. 299, 55.

1988

- Matthäuspassion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nächtlicher Anstand. Glossen zu Anekdoten, Akzente 3, 1, 42-55.
- Im philosophischen Roman wird nicht philosophiert. Über Melchior Vischers Miniaturroman »Der Hase«, Neue Zürcher Zeitung 4.8.1988, 27, Fernausg. 178 (= 4.8.1988,19, Nr. 179).
- Freud vor und in Rom, Neue Zürcher Zeitung 30.9.1988, 51, Fernausgabe 227.

1989

- Höhlenausgänge. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de José Luís Arántegui: *Salidas de la caverna*. Madrid: Antonio Machado, 2004**].
- Der Parteibeitrag. Im Hinblick auf eine »Neue Philosophie des Geldes«, Neue Zürcher Zeitung del 11.2.1988, Nr. 34, 25.
- Im falschen Fell. Glossen zu Fabel, Phrase und Legende, Neue Zürcher Zeitung 17.2.1989, 35f, Fernausg. 39 (= 18.2.1989, 67, Nr. 41).
- Besuch aus der Schweiz. Schopenhauer verteidigt seine Welt, Neue Zürcher Zeitung del 20.2.1988, Nr. 42, 66.
- Raucherlaubnis, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 16.3.1988, 35.
- Glossen zu Schopenhauer, Neue Zürcher Zeitung 7.4.1989, 40, Fernausg. 79 (= 8.4.1989, 68, Nr. 81).
- Die Höhlen des Lebens, Frankfurter Allgemeine Magazin, 14.4.1989, Heft 476, 70-84.
- Husserls Höhlen, Neue Zürcher Zeitung del 23.4.1988, Nr. 94, 67.
- Worte und Sachen, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 27.4.1988, 35.
- »Wir haben seinen Stern gesehen«. Von der Dunkelheit der Nacht und der Sichtbarkeit der Gestirne, Neue Zürcher Zeitung del 23.12.1989, Nr. 299, 55.
- Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 27.12.1989, N 3 y ss.
- Wolf und Lamm und mehr als ein Ende, Akzente 36, 1, 18-27.

1990

- Verlesungen. Zwei Glossen zu Montaignes Antike, Neue Zürcher Zeitung del 23 de junio de 1990, Nr. 143, 66.
- Das Unsagbare. Kompetenz, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 25 de julio de 1990, Nr. 3.
- Ein Apokalyptiker mit Sicherungen. Glossen zur Langlebigkeit, Neue Zürcher Zeitung 23.3.1990, 39 y ss., Fernausg. 68 (= 24.3.1990, 651 Nr. 70). (D 126).
- Ausgeträumte Träume. Über den ursprünglichen Realismus des Erwachens, Neue Zürcher Zeitung 21.12.1990, 34, Fernausg. 296 (= 22.12.1990, 54, Nr. 298).

1991

- Epigonenwallfahrt, Akzente 37, 272-82.
- Hirt und Wolf. Die verlassene Nachtwache der Geburtsnacht Jesu, Neue Zürcher Zeitung 20.12.1991, 37,1. Fernausg. 295 (= 21.12.1991, 57, Nr. 297).

1992

- Die Welt hat keinen Namen, Neue Zürcher Zeitung del 24 de diciembre de 1992, Nr 300, 61.
- Lichtenbergs Paradox, Akzente 39, 1, 4-18.
- Götterleere und Gottesbedarf. Ein Konstrukt, Neue Zürcher Zeitung 23.10.1993, Nr. 247, 58.
- »Wie geht's, sagte ein Blinder zu einem Lahmen. Wie Sie sehen, antwortete der Lahme«, Frankfurter Rundschau 27.6.1992, ZB 2.

1993

- Vorstoß ins ewige Schweigen. Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der »Fram«, Neue Zürcher Zeitung 24.12.1993, Nr. 300, 53-54.
- Gegenwart, vergiftet zwischen Vergangenheit und Zukunft, Park. Zeitschrift für neue Literatur 17, 45/46, 22-27.

1995

- Jahrhundertgestalt, Neue Zürcher Zeitung 25.3.1995, Nr. 71, 65.

PUBLICADO PÓSTUMAMENTE

1996

- Die Weltzeit erfassen. Trilogie von Engeln, erster Teil: Anfang, Mitte und Ende der Geschichte; Die Botschaft vor aller spaltenden Theologie. Trilogie von Engeln, zweiter Teil: Undeutlicher Chorgesang; Geschichtsbahn zwischen zwei Gartenereignissen. Trilogie von Engeln, dritter Teil: Die Theologie der Buddenbrooks oder Der Engel nach dem Ende, Frankfurter Allgemeine Zeitung 24.12.1996, N 5 y ss.

1997

- Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass. Stuttgart: Reclam. [**Traducción de César García Cantón: *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis, 2002**].
- Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Glossen zu Gedichten, Akzente 44, 3, 245-262.
- Für wen einer schreibt, Neue Zürcher Zeitung 23.8.97, Nr. 194, 45.
- Die unendliche Theorie, Neue Zürcher Zeitung del 1 de septiembre de 1997, Nr. 201, 25.
- Letzte Bücher, Marbacher Magazin 80, 165-72.
- Das nachgeholte Urerlebnis. Bemerkungen über Jacob Burckhardt zwischen Antike und Renaissance, Frankfurter Allgemeine Zeitung 2.8.97, suplemento »Bilder und Zeiten«.

1998

- Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane. München: Hanser. [Publicado nuevamente como Vor allem Fontane. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002].
- Repräsentant mit Sinn fürs Mythische. Texte aus dem Nachlaß: Thomas Mann in seinen Tagebüchern, Neue Rundschau 109, 1, 9-29.
- Lebensthemen. Aus dem Nachlaβ. Stuttgart: Reclam.
- Begriffe in Geschichten. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Daniel Innerarity y César García Cantón: *Conceptos en historias*. Madrid: Síntesis, 2003**].

1999

- Goethe zum Beispiel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Auf glühendem, erstem Wege. Wozu noch einmal Goethe?, Frankfurter Allgemeine Zeitung 8.5.1999, 106.

2000

- Die Verführbarkeit des Philosophen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2001

- Löwen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Die erste Frage an den Menschen. All der biologische Reichtum des Lebens verlangt eine Ökonomie seiner Erklärung, Frankfurter Allgemeine Zeitung 2.6.2001, 127.
- Ästhetische und metaphorologische Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2003

- Zu den Sachen und zurück. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2005

- Die Verführbarkeit des Philosophen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2006

- Beschreibung des Menschen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Griselda Mársico con la colaboración de Uwe Schoor: *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011].**

2007

- Der Mann vom Mond - Über Ernst Jünger. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Pedro Madrigal: *El hombre de la luna. Sobre Ernst Jünger*. Valencia: Pre-textos, 2010**].
- Theorie der Unbegrifflichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hans Blumenberg-Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2009

- Geistesgeschichte der Technik. Mit einem Radiovortrag auf CD. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Pedro Madrigal: *Historia del espíritu de la técnica*. Valencia: Pre-textos, 2013**].

2010

- Theorie der Lebenswelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [**Traducción de Griselda Mársico con la colaboración de Uwe Schoor: *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013**].

2012

- Quellen, Ströme, Eisberge. Berlin: Suhrkamp. [**Traducción de Griselda Mársico: *Fuentes, corrientes, iceberg*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016**].

2013

- Hans Blumenberg-Jacob Taubes. Briefwechsel 1961-1981 und weitere Materialien. Berlin: Suhrkamp.

2014

- Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos. Berlin: Suhrkamp.
- Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben. Hans Blumenbergs letzter Brief. Communio, Internationale katholische Zeitschrift, 43, 173-81.

2015

- Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt. Berlin: Suhrkamp.
- Schriften zur Technik. Berlin: Suhrkamp.

2016

- ***Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta. [Edición a cargo de Alberto Fragio y Josefa Ros Velasco. Traducciones de Alberto Fragio, Pedro García-Durán, César González Cantón y Josefa Ros Velasco]. Además de los escritos ya**

indicados, recoge dos conferencias inéditas de 1950 y 1951: Das Problem des Nihilismus in der deutschen Literatur der Gegenwart ("El problema del nihilismo en la literatura alemana contemporánea", traducción de Alberto Fragio) y Die Krise des Faustischen im Werk Franz Kafkas ("La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka", traducción de Pedro García-Durán) .

2017
- Schriften zur Literatur 1945-1958. Berlin: Suhrkamp.

2018
- Phänomenologische Schriften 1981-1988. Berlin: Suhrkamp.

2019
- Die nackte Wahrheit. Berlin: Suhrkamp.

2020
- Realität und Realismus. Berlin: Suhrkamp.
- Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie. Berlin: Suhrkamp.

SEMBLANZA DE LOS Y LAS AUTORAS

Beresñak, Fernando: Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Asociado a cargo de Filosofía en la Universidad de Belgrano. Se doctoró en Ciencias Sociales (UBA) y realizó la Maestría en Ciencias Políticas en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Asimismo, es graduado del posgrado "Psicoanálisis y Ciencias sociales" impartido por FLACSO y Abogado de la UBA. Sus temas de estudio se orientan hacia una matriz de problemáticas contemporáneas abordada desde la filosofía política (aunque también se sirve de teorías políticas, sociales y jurídicas y el psicoanálisis). Actualmente, se encuentra analizando diversas concepciones espaciales con una periodicidad de largo alcance y estudiando la construcción del mundo tecno-científico, a través de lo cual pretende extraer las implicancias metafísicas y jurídico-políticas para la actualidad. Es autor del libro *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales* (Miño y Dávila editores, 2017).

Bonfil, Miranda: estudió la Licenciatura en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y es becaria del Centro de Estudios Históricos del Colegio de México. Ha realizado estudios en la

Universidad Humboldt de Berlín y en la Universidad de Buenos Aires. Es miembro del Proyecto de Investigación (PIFFYL) "Heresiologías. Narrativas teológico-políticas de la disidencia en occidente" de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) y del consejo de redacción de la revista Fractal. Sus principales líneas de investigación se centran en el debate filosófico de la secularización, las relaciones entre teología y política y la Historia Conceptual.

Carello, Lucía: Licenciada en Ciencia Política de la UBA. Maestranda en Teoría Política y Social de la misma casa de estudio. Su área de interés remite a las relaciones entre espacio publico y privado en la teoría política contemporánea. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

Castorina, Franco: Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Maestrando en Teoría Política y Social de la misma casa de estudio. Becario doctoral del CONICET en el IIGG. Su área de trabajo remite, principalmente, a los vínculos entre religión y política en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

Celasco, Yamil: Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Becario doctoral del CONICET en el IIGG. Trabaja en torno a las identidades políticas en los orígenes de la democracia argentina. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

Ferreyra, Ricardo Tomás: Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de dicha casa de estudio y en la Universidad de Avellaneda. Asimismo, se encuentra escribiendo una tesis doctoral que aborda la obra de Émile Durkheim desde una perspectiva histórico-conceptual. Su producción versa, en general, en la teoría social y política de comienzos del siglo XX en Francia y Alemania. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

Fragio, Alberto: Profesor titular en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México, Unidad Cuajimalpa. Se doctoró en Filosofía (2007) por la Universidad Autónoma de Madrid y en Ciencias de la cultura (2011) por la Scuola Internazionale di Alti Studi di Modena (Italia). Entre sus publicaciones más recientes cabe destacar la coedición del libro *Metaphorologie, Anthropologie, Phänomenologie. Neue Forschungen zum Nachlass Hans Blumenbergs* (Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2019).

Fuks, Ludmila: Licenciada en Ciencia Política de la UBA y doctoranda en Filosofía (UBA). Docente de Filosofía (Carrera de Ciencia Política-UBA). Sus estudios versan sobre filosofía y teoría política contemporánea eurocontinental, principalmente en torno a la obra de Walter Benjamin a partir de los cruces entre arte, política y teoría del conocimiento. También participa de diversos grupos de investigación acerca del sujeto, la filosofía de la historia, la Historia Conceptual y el psicoanálisis. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

García-Durán, Pedro: Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia con una tesis doctoral acerca de la obra de Hans Blumenberg. Su trabajo de investigación se centra en el pensamiento de este autor y también en la Historia Conceptual alemana. Ha publicado una monografía de Hans Blumenberg en la Institución Alfons el Magnànim (*El camino filosófico de Hans Blumenberg*), acerca del cual también ha coeditado un volumen colectivo en la editorial Pre-Textos (*Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y Modernidad*) y numerosos artículos en diversas revistas académicas como *Pasajes, Revista de filosofía Aurora, Historia y Grafía* o *Conceptos históricos*. Ejerce de profesor de filosofía en educación secundaria y en la Universidad Jaime I de Castellón y es miembro del proyecto de investigación "Historia conceptual y crítica de la Modernidad" de la Universidad de Valencia.

Laleff Ilieff, Ricardo: Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Docente de Teoría Política en la Carrera de Ciencia Política y en la Maestría de Teoría Política y Social (UBA). Profesor de posgrado en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad Nacional de Córdoba. Director del Proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg

y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243). Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales y, próximamente, hará su aparición su libro intitulado *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt* (Guillermo Escolar Editores).

Manzullo, Gonzalo: Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Maestrando en Teoría Política y Social de la misma casa de estudio. Docente en la Universidad Nacional de José C. Paz. Sus investigaciones versan sobre el problema de la técnica y la decisión en la teoría política contemporánea. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

Patuto, Franco Donato: Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Maestreando en teoría Política y Social de dicha casa de estudio. Se encuentra desarrollando una metaforología del neoliberalismo a partir de las obras de los principales referentes de la Escuela Austríaca y la Escuela de Chicago. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

Ricci Cernadas, Gonzalo: Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Especialista en estudios políticos. Magister en Teoría Política y Social. Doctorando en Ciencias Sociales por la misma casa de estudios. Becario doctoral UBACyT en el IIGG. Su área de trabajo remite, principalmente, a Baruch Spinoza y a la dimensión republicana capaz de ser hallada en su filosofía. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

Ros Velasco, Josefa: Investigadora postdoctoral en la Universidad Complutense de Madrid. Previamente fue Profesora Asistente en la Universidad de Harvard y postdoc del RCC en Harvard. Es Doctora Europea en Filosofía por la UCM, con una tesis titulada *El aburrimiento como presión selectiva en Hans Blumenberg* con la que ganó el Premio Extraordinario de Doctorado. Máster en Pensamiento Contemporáneo y en Formación del Profesorado. Licenciada en Filosofía y en Publicidad y Relaciones Públicas. Fue investigadora visitante en

el IZKT y del DLA Marbach. Especialista en Estudios de Aburrimiento y autora de *Boredom Is in Your Mind* (Springer, 2019), *The Culture of Boredom* (Brill, 2020) y *The Faces of Depression in Literature* (Peter Lang, 2020). Actualmente, trabaja en su próximo monográfico *La enfermedad del aburrimiento* y está formando la primera Sociedad de Estudios de Aburrimiento (www.josefarosvelasco.com).

Vuisso, Pedro: Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Maestrando en Historia Conceptual en la Escuela de Humanidades de la UNSAM. Sus investigaciones se enmarcan en la teoría y la filosofía política. Es integrante del proyecto "Interpretaciones teórico-políticas sobre la secularización. Los aportes de Hans Blumenberg y Karl Löwith y el retorno al pensamiento antiguo como fundamento de una crítica a la política moderna" (PRII-R18-243).

COLECCIÓN IIGG-CLACSO

"En las páginas que siguen el lector encontrará una de las pocas lecturas comprehensivas y sistemáticas de la obra de Blumenberg en nuestro idioma. Si bien, como vimos, sus textos están aquí muy difundidos, su asimilación es aún desigual. La iniciativa que presentamos representa, pues, un avance importante en este sentido, y, no tengo duda, marcará un hito en la recepción local de este autor esencial en el pensamiento contemporáneo".

Elías Palti



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES · UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

